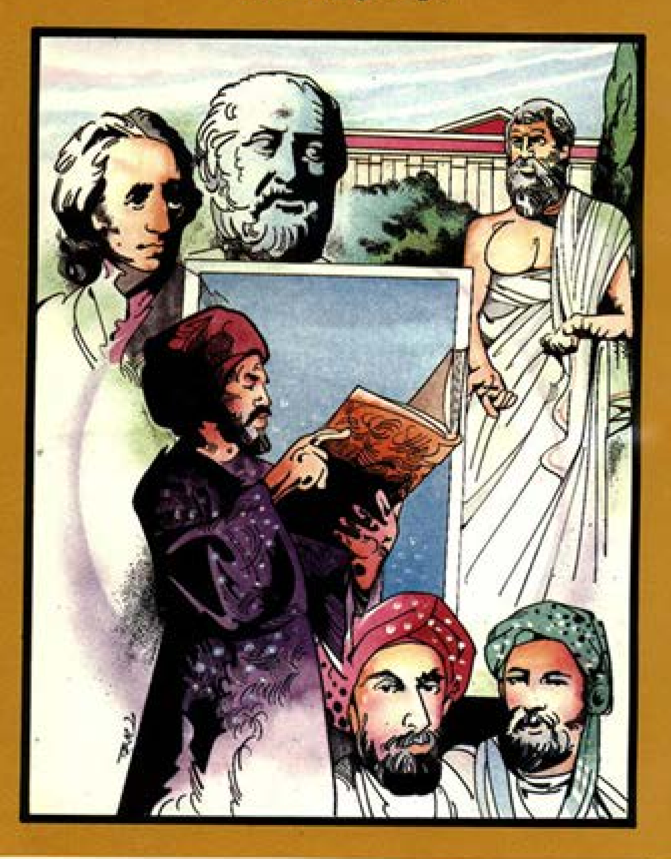
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ابن باجة الأندلسي

الفيلسوف الخلاق



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



الفيلسوف الخلاق

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

لم تؤثر آراء ابن سينا في فلاسفة المشرق وحدهم؛ بل كان لآرائه في التصوف تأثير عميق في مذاهب المفكرين في أسبانيا الإسلامية، بيد أنه ينبغي لنا أن نذكر هنا أن هذا التصوف الشرقي اتخذ لوناً جديداً في ذلك القطر البعيد. فقد استطاعت الحضارة العربية في الأندلس أن تظل بريئة، إلى حد ما، من الاختلاط ببعض الثقافات الشرقية الأخرى كثقافة الهند أو فارس التي كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شتى من الزهد والتنسك. ويمكن القول بأن إسبانيا هي التي شهدت التصوف الإسلامي القائم على أسس من الفلسفة العربية والاغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرقية جنباً إلى جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الأرسطوطاليسية. وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة. أما ابن رشد فقد استطاع أن يتحرر نهائياً من فلسفة المشارقة وأتباعهم في المغرب عندما طرح نظرية الفيض جانباً، وولى وجهه صوب مذهب عقلي أكثر اتفاقاً مع فلسفة أرسطو[1].

---

(١) د. محمود قاسم، في النفس والعقل ـ لفلاسفة الإغريق والإسلام ـ ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

أما ابن باجة فهو يفرق بين عقول أربعة هي: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال. وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة. فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه. فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه. ولكنه، في الوقت نفسه، صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل. وهذا الأخير مادة له، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولاني.

وليس العقل الهيولاني مجرد استعداد يحدث في الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب. وقد ذكر أبو الوليد بن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان. والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فانٍ وشبيه بالمادة. ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابي في هذه المسألة.

وقد ذكر في أحد كتبه، وهو «تدبير المتوحد»، نظريته في طبيعة العقول الإنسانية. وهو يميل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات، كما فعل أبو نصر من قبل أيضاً. ومعنى ذلك أنه يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، وبين المعقولات التي أدركها الإنسان فعلاً عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد[1].

---

(١) المصدر السابق.

ولكن هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين. فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها. فهي تفكر كالإنسان، وإذا هي فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل. ويفسر لنا هذا إلى حد كبير عباراته المعماة في كتابه سالف الذكر. فإنه يقول إنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل. وحينئذ تصير المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل، أي أنها تصير عقلاً مستفاداً.
وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معاني الأشياء لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذي تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية. فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقي، كما كان يقول بذلك أفلاطون. فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هيولانياً أو بالفعل أو مستفاداً، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها.

ويشغل العقل الفعال في نظرية المعرفة لدى أبي بكر الصائغ نفس المكان الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا والغزالي. فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام، فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه. فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فلذلك يرجع إلى وجودها في المادة، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد، ولكن هذه الصور الراهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة، وليس

معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو، أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها، ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد، ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال، أي إلا إذا فاضت عليه المعاني.

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة، صورة عقلية تسمى عقلاً بالفعل. ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها، وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية. ويطلق هذا الفيلسوف على عملية الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعال، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل، وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته، وقد ذكر أن الإنسان ينتهي بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصور المثالية التي تقوم بذاتها وتعتبر معاني المعاني، وأسمى العقول هو العقل المستفاد، وهو فيض من العقل الفعال الذي ينتهي به المرء إلى إدراك نفسه كائن عقلي.

وقد أفاد ابن رشد من نظرية الحدس العقلي لدى ابن باجة فائدة كبرى، وذلك على الرغم من أنه اتجه في تفسير المعرفة اتجاهاً أرسطوطاليسياً بحتاً، ومعنى ذلك أنه يقول بنوع آخر من الحدس العقلي الذي لا تحتاج فيه النفس إلى الاستعانة بشيء خارج عنها حتى تدرك ذاتها.

مقدمة المؤلف

لم يكن اللقاء بين المسلمين والأمم اللاتينية في أول أمره، في القرون الوسطى لقاء صداقة وتعاون، إنما بدأ هذا اللقاء بالمعارك والحروب إلا أن ذلك لم يستمر طويلاً، إذ ما لبث أن حدث الاختلاط وهو اختلاط حضارة أعظم وثقافة وفكر أنضج إلى حضارة دانية وفكر جامد مهلهل[1]، ونتج عن هذا الاتصال الذي سلكه الفكر الإسلامي في طريقه إلى الغرب أن غذى عقول العالم اللاتيني وأثرى فكرهم فاندمجوا فيه وتأثروا به وساهموا في خيره وخيراته.

كانت عملية التقاء المسلمين بالأمم الأخرى هي عملية إخصاب فكري إذ بلغ العرب غاية نضجهم ووصلوا إلى منتهى الحكمة والرشاد وبالنسبة لعصرهم أو لعصورهم بل سبقوا زمانهم بقرون عديدة. كانت عملية الاخصاب الفكري في الفكر الأوروبي للتقوقع المندحر هو الأمل المنشود لهم، فتلمسوا الطريق عند المسلمين لينشلوهم من غياباتهم ليبدأوا من جديد وهم ممسكين بأطواق النجاة التي قدمها لهم المسلمون بلا تعالي أو ازدراء، ولم ينقطع من ذلك العمل ثمرة هذا الإخصاب حتى عصرنا هذا بل أغدق عليهم

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ العلوم ٢٣٧ وما بعدها.

الخبرات في مناحي الحياة المختلفة، وما زال يغدق عليهم علماً وفكراً وثقافة وتجدداً على مر السنين.

ولا مراء إذا قلنا إن حضارتنا اليوم بكل مستكشفاتها واختراعاتها وأبعادها وآثارها الخارقة التي بلغت حد الإعجاز، إنما هي كانت من نتائج هذا الإخصاب الإسلامي، لقد تم هذا الإخصاب في الأندلس الإسلامية وفي صقلية العربية وفي جنوب أوروبا وفي غيرها من البلدان والمدن التي عمّرها العرب وفتحوها فتحاً مبيناً، ففي صقلية التي افتتحها العرب ٢١٢ هـ قد وهبوها ثقافتهم المتنوّعة وغمروها بالكتب العربية المتنوعة، وغذوها بالثقافة الإسلامية والربانية الشرقية.

فلم تمض فترة إلا وأثمرت الثمار اليانعة وأنتجت من كل لون بهيج، إنتاجاً متنوعاً في الفقه والطبيعة والكيمياء وفي علم الفلك، وأنشأوا هناك مدرسة للطب لم يعرف مثلها من قبل في العالم كله ثم أنه على غرار هذه المدرسة الطبية أنشأت إيطاليا مدارسها الطبية وحتى بعد خروج العرب من صقلية ٤٨٤ هـ على أيدي النورمان فإنهم صاروا على نهج العرب في التسامح وتنشيط الحركة الثقافية في الجزيرة وتركوا المسلمين في عاداتهم وتقاليدهم ودينهم مما جعل الجو العلمي الإسلامي يتقدم بخطوات رائدة زمناً طويلاً. وقد استعان النورمان بالعلماء والعظماء من المسلمين واستخدموهم في دواوينهم وحروبهم بل لقد أبقوا على اللغة العربية لغة رسمية طوال حكم النورمان لجزيرة صقلية.

ولقد تخلق النورمان بأخلاق المسلمين وتعلموا عنهم اللغة العربية

حتى أن البابوات اتهموا النورمان بأنهم مسلمون[1].

وما زالوا بهم حتى قضوا عليهم بهذه التهمة الكاذبة التي لا أساس لها من الصحة، إلا أنه مع ذلك لم ينقطع سيل الكتب والعلماء في غزو صقلية بل استمرت في استيراد الكتب وتوجيه الدعوة للعلماء كما كان يحدث في عصر الفتح الإسلامي، بل وأنشأوا أكاديمية علمية كان يعمل فيها المسلمون مع غيرهم من النصارى واليهود جنباً إلى جنب.

وتم في عصر النورمان ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية واستحضرت كتب الجغرافيا العربية مثل كتاب العجائب للمسعودي، وكتاب الجغرافيا لبطليموس المنقول إلى العربية ولو لم يكن العرب قد ترجموا كتب بطليموس الفيلسوف «رينان» ثم حذا خلفاؤه حذوه من تشجيع لحركة الترجمة من العربية، حتى استمرت أكثر من قرن من الزمان وكانت طريقة الترجمة تتم على النحو الآتي: هي أن يتولى يهودي مستعرب ترجمة النص العربي إلى اللغة الاسبانية الدارجة ثم يتولى أحد المترجمين الاسبان ترجمة هذا النص إلى اللغة اللاتينية، وقد انصب الاهتمام على الكتب العربية المنقولة عن اليونان فكانت العلوم العربية هي المصدر الوحيد الذي يؤخذ عنه سواء كان الأصل منقولاً عن اليونانية أو من التراث العربي الأصيل.

وعلى سبيل المثال كان يقوم بعملية الترجمة الأسقف دومينيكوس ١١٨٩ م من كنيسة طليطلة، كما شاركه في عملية الترجمة يوحنا داود

---

(١) المصدر السابق، ص ـ ١٣٧ ـ ٢٣٩.

المعروف بالإسباني أو الإشبيلي وقد نقل بعض كتب ابن سينا في النفس والطبيعة وما وراء الطبيعة كما نقل بعض مؤلفات الغزالي مثل مقاصد الفلاسفة. وقد نقل مترجم آخر يسمى يوحنا الإسباني كتب معشر الفلكي والفرغاني وبعض كتب الخوارزمي والذي انتقل بفضلها النظام العشري في الحساب إلى أوروبا[1].

وبفضل هذه الترجمات أيضاً عرفت أوروبا الصفر الذي سهل المعادلات الحسابية والكسور العشرية واستغنى الأوروبيون بذلك عن الحساب القديم الذي كان يعتمد على القيم العددية للحروف الأبجدية.

ومن أقدم المترجمين المستشرق جيرادو إلكريموني ١١٨٧ م والذي استعمله فردريك الأول وأوفده إلى إسبانيا ليحضر له كتاب الماجسطي ولم يكن يدرك أنه قد ترجم من قبل.

ودهش جيرادو عندما وجد طليطلة حافلة بكنوز الفكر الإسلامي فبقي هناك أكثر من عشرين عاماً، فلم يقتصر على نقل الماجسطي بل نقل فلسفة الكندي وكتب الطب العربية النفيسة، ثم عاد بعد ذلك إلى موطنه بها جميعاً.

ولقد استمرت حركة الترجمة من العربية حتى القرن الثالث عشر وأشهر ما عرفت أوروبا عنه شيئاً.

كما استقدموا الشريف الادريسي وأكرموه، وطلب إليه أن يبقى في صقلية لينقل أخباراً بالمشاهدة لا عن طريق الكتب. وقد اثبت

---

(١) المسلمون علماء وحكماء، د. حسن الشرفاوي ص ـ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الشريف الادريسي عن طريق بعض المصورين في مصنفه ما شاهده وما عاينه في أقاليم الشرق والغرب، وذكر ذلك في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» وهو كتاب في الجغرافيا يعد أفضل ما كتب فيها.

وقد وضع الادريسي لروجر النورماندي كرة أرضية من الفضة كانت أجمل ما أنتجته العقلية العربية وقد رسم فيها العالم بره وبحره وجباله وسهوله وأنهاره وبحيراته ومدنه وممالكه.

وقد ازدهرت حركة الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في عهد غليا الأول والثاني، وكان من أشهر المترجمين يوجين البلري الذي ترجم كتابي الماجسطي والمناظر كما ترجم كتاب «كليلة ودمنة».

هذا هو بعض ما تم نقله من تراث إلى صقلية ثم إلى أوروبا. ولقد اهتم الاسبان بعلوم العرب فلم تكن العلاقات بينهما حروباً ومعارك فحسب، بل كانوا جيراناً وجدوا في العقلية العربية نموذجاً يقتدى به فنقلوا عنهم كثيراً من النظم السياسية والادارية والثقافية والدينية والتجارية، وعرفوا قدرها وساروا على منوالها، وما زال تأثيرها قوياً حتى الآن، وعندما استقل الاسبان واستعادوا طليطلة ٤٧٨ هـ، نقل ملوكهم كنوز الثقافة الإسلامية إلى لغاتهم وظهرت في طليطلة ما يسمى بمدرسة المترجمين التي نقلت العلوم الاغريقية بعد أن نقّاها العرب من شوائبها، وأضافوا إليها شروحهم وتعليقاتهم، كما نقلوا هذه العلوم إلى المدارس الأوروبية إذا كانت طليطلة في هذا العصر منارة للعلم تمتاز بمكتباتها العظيمة التي نقلت إليها آلاف

المجلدات العربية من الشرق بالإضافة إلى ما استولت عليه من مكتبة الحكم الثاني.

وكان المترجمون على طوائف ثلاث:

المسلمون ـ النصارى ـ واليهود.

وقد شجع أسقف طليطلة ريموندو ١١٥٢ م الترجمة ونقل الكتب العربية إلى اللاتينية، الأمر الذي ترك أثراً عميقاً وبعيداً في مصير أوروبا كما يقول مترجم في هذا القرن هو سكونس الاسكتلندي الذي ترجم كتب ابن سينا وأرسطو وابن رشد، وذلك بمساعدة أندريا اليهودي ـ كما كان هناك بعض المترجمين الكبار مثل أسقف طليطلة ومثل ماركوس الذي ترجم بعض كتب جالينيوس، كما ترجم القرآن الكريم وكتب علم التوحيد، وهناك أيضاً هيرمان الألماني الذي ترجم بعض شروح ابن رشد.

ولم تكن هذه الترجمات واحدة من حيث القوة والمتانة، إذ كان بعضها لا يخلو من الركاكة والغموض.

لكنه قد بلغ الاهتمام بنقل التراث العربي إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر وما بعده شأواً كبيراً، حتى أنه لم يترجم الاسبان أمهات الكتب العربية فحسب بل ترجموا أيضاً بعض الكتب في الحكم والألغاز وآراء فلاسفة الإسلام، كذلك كتب الألعاب كالشطرنج مثلاً واستعملت الموسيقى الأندلسية في الأغاني الاسبانية ثم نقل الكثير من القصص العربية مثل «السندباد» و«ألف ليلة وليلة» فضلاً عن كتب الفلك وانتدب أساتذة من المسلمين لتدريس الطب والعلوم في الدراسات العليا في مرسيه.

ومن أسباب اهتمام الاسبان بنقل التراث العربي أسباب خفية، منها الدفاع عن النصرانية وذلك بالتعرف على آراء خصومهم من المسلمين تمهيداً لمعارضتها وإظهار تفوق العقيدة المسيحية عليها.

كما كانت هناك بواعث أخرى مثل الرغبة في تحصيل العلم نتيجة للفقر المدقع في ثقافة الاسبان، والتماس أن يرتفع المستوى العقلي والعلمي، إذ المغلوب مولع بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون، أو كما يقول منطق التقليد الحضاري.

لقد نشطت حركة الترجمة والنقل في اسبانيا بحكم اتصال الاسبان بالعرب وتمرسهم في ثقافتهم وأفكارهم ثم بدأت هذه الأفكار تتسرب رويداً رويداً إلى أوروبا ابتداء من القرن الحادي عشر.

وتسابق الأوروبيون في السفر إلى طليطلة وغيرها من مراكز الثقافة الإسلامية في الأندلس لتعلم اللغة العربية ودراسة العلوم العربية والإسلامية، فنجد أدلر الثاني يترجم زيجة الخوارزمي المعروفة عند العرب باسم «السندهند»، ولم يكن يظهر في هذا العصر أي كتاب في أوروبا إلا وكانت صفحاته قد ارتوت بينابيع الثقافة العربية والإسلامية، أو على الأقل استوحت منها، وظهرت بصمات الفكر الإسلامي العربي واضحة جلية، الأمر الذي أثر تأثيراً بالغاً في الاصلاح الديني في أوروبا، وعجل بقيام حركة النهضة في أوروبا وازدهار العلم فيها.

ونهاية القول فإن أوروبا لم تستيقظ من نعاسها الطويل وسياستها العميقة، إلا بأذان الصلاة والمواقيت وانتشار العلم الإسلامي العربي بين العام والخاص، وعن طريق هذا الاشعاع الفكري والروحي

استضاءت اسبانيا أولاً ثم أوروبا ثانياً بمشاعل الحضارة والتقدم حتى أنه يمكن القول إنه لو لم يفتح العرب الأندلس لبقيت أوروبا حتى عصرنا الحديث في ثبات عميق.

وقد بدأت الفلسفة في المشرق على يد الكندي وبلغت قمتها وأوج عظمتها على يد الفارابي وابن سينا، لكن امتدت إليها معاول الهدم خاصة على يد الغزالي، وأفل نجمها في المشرق، ليبزغ من جديد في المغرب - وعلى يد ثلاثة من كبار الفلاسفة هم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وكان ابن باجة أول هؤلاء الثلاثة الكبار، وسوف نعرض في هذا الفصل لحياته وكتبه وشروحه وآرائه، لنقف على أهمية ذلك الفيلسوف الذي لم ينل حظًا من الشهرة والانصاف.

وكتبه،
كامل محمد محمد عويضة
جمهورية - مصر - المنصورة
عزبة الشال - ش. جامع
نصر الإسلام

التصوف

أولاً: التصوف الإسلامي

تمهيد:

لعل من أصعب الأمور على الباحث، أياً كان شأنه أنه يسعى إلى اقتحام ميدان غريب عليه. ميدان يقتضي أسلحة معينة لا تتوافر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين، لأنها لا تكتسب ولا تعار. ولكن ما العمل وقد قذفت بنا الأمواج في بحر المحبين لله... علينا أن نسعى إلى فهمهم والتعامل معهم بقدر ما تسمح لنا طبيعتنا البشرية وبقدر ما وهبنا الله من ملكات للمعرفة والفهم، وبقدر ما يمد لنا حبل المعرفة الربانية.

هـذا تصويـر بسيط لحالتنـا الآن ونحن نسعى لدراسـة التصوف الإسلامي. فالصوفية لهم منطقهم ولنا منطقنا، لنـا حواسنـا وعقولنـا ولهم بصيرتهم ومواجيدهم، لنا الظاهر ولهم البـاطن، لنا الأعـراض ولهم الجواهر (أقصد الجوهر الواحد الحق). نحن نعيش دنيانا هذه وهم قد تجاوزوا هذه الدنيا. وهذا معناه أن حبل الاتصال بيننا وبينهم إن لم يكن مقطوعاً بالفعل فإنه قاب قوسين أو أدنى من ذلك. ومهما يكن من أمر فإننا سوف نقتحم لجة هذا البحر العميق واضعين نصب أعيننا أن لنا إيماننا ولهم إيمانهم، ولنا عقيدتنا ولهم عقيـدتهم. ومع

أننا نختلف معهم في الرأي والاتجاه إلا أننا نقدر ونحترم كل التقدير والاحترام منطقهم الخاص وحياتهم الخاصة، فلهم شأنهم ولنا شأننا. وعلى ذلك ففي دراستنا للتصوف الإسلامي سوف نسعى إلى تقديم عرض موضوعي للتصوف الإسلامي اعتماداً على كتابات الصوفية أنفسهم وعلى تحديدهم لمعنى التصوف إلى آخر ذلك. وعلينا أن ننبه منذ الآن إلى أن التجربة الصوفية شيء وأن الكتابات الصوفية شيء آخر كما سنرى ذلك أن هذه الكتابات لن تستطيع أن تقدم لنا أية تجربة حية لأي صوفي مهما كانت فصاحة الكاتب ودقة تعبيره.

و«التصوف» كلمة عامة وغامضة ليس ثمة اتفاق على معناها ولعل غموض هذا المصطلح - رغم شيوعه بين الناس - يرجع إلى عدم تحديد اللفظ ذاته. ذلك أن كلمة «تصوف» أو «متصوف» متعددة المعاني. هذا بالإضافة إلى أن أصل التسمية، أي اشتقاقها اللغوي لم يحسم بعد. ثم إن هذا المصطلح «تصوف» شأنه شأن اللغة يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك، بحيث نجد لكلمة «التصوف» معنى في عصر قد يختلف عن معناها في عصر آخر. فضلاً عن أن معناها يختلف من صوفي إلى آخر.

على ضوء ذلك لا بد من إيراد أكثر من تحديد لمعنى «التصوف» ثم استنباط السمات العامة التي تشير إلى هذه التحديدات. وينبغي أن نعتمد في إيرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم. وهذه التعريفات التي سوف نوردها هنا توجد في بعض كتب التصوف مثل «الرسالة القشيرية» وكتاب «تذكرة الأولياء» وكتاب «حلية الأولياء» وكتاب «نفحات الأنس» لعبد الرحمن جامي وكتاب «إحياء علوم

الدين» وكتاب «الكواكب الدرية» للمناوي، وكتاب «جامع كرامات الأولياء»، وكتاب «في التصوف الإسلامي وتاريخه» لنيكلسون. فليرجع إلى هذه التعريفات من يشاء.

(٢) بعض تعريفات التصوف:

١ ــ ذهب معروف الكرخي (٢٠٠ هـ) إلى أن التصوف هو «الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق».

٢ ــ أما أبو سليمان الداراني (٢١٥ هـ) فقد قال: التصوف أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو.

٣ ــ وذهب بشر الحافي (٢٢٧ هـ) إلى القول: «الصوفي من صفا قلبه لله».

٤ ــ وقال ذو النون المصري (٢٤٥ هـ) الصوفية: قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء. وفي موضع آخر قال: «الصوفي هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله. فهو لا ينطق بشيء إذا كان هو ذلك الشيء، وإذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله، وكانت ناطقة بقطع العلائق (الدنيوية) عن حاله».

٥ ــ أما أبو تراب النخشبي (٢٤٥ هـ) فقد قال: «الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء».

٦ ــ وذهب السري السقطي (٢٥٧ هـ) إلى أن «التصوف اسم لثلاث معان، وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم

بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله».

٧ ــ وذهب سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣ هـ) إلى أن الصوفي من يرى دمه هدراً وملكه مباحاً. وقال أيضاً: «الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر». وقال أيضاً: «التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من الناس».

٨ ــ أما أبو سعيد الخراز (٢٦٨ هـ) فقال: «الصوفي من صفى ربه قلبه فامتلأ قلبه نوراً، ومن حل في عين اللذة بذكره الله».

٩ ــ وقال سمنون المحب (٢٩٧ هـ) أن تكون متصوفاً معناه «ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء».

١٠ ــ وقال عمرو بن عثمان الملكي (٢٩١ هـ) الصوفي معناه «أن يكون العبد في كل وقت مشغولاً بما هو أولى به في الوقت».

١١ ــ وذهب أبو الحسين النوري (٢٩٥ هـ) إلى أن أخص خصائص الصوفي السكون عند العدم والإيثار عند الوجود.

وقال أيضاً: «الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق. فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين». وقال أيضاً: «الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشي» وذكر كذلك أن التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها».

١٢ ــ أما الجنيد البغدادي (٢٩٧ هـ) فقال: «التصوف هو أن

يميتك الحق عنك ويحييك به». وقال: «التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة». وقال أيضاً: «الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح». وقال: «الصوفية قائمون بالله ولا يعلمهم إلا هو». وقال: «التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس ومنازلة الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة وعمل ما هو خير إلى الأبد والنصح الخالص لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة واتباع النبي ﷺ في الشريعة.

١٣ ــ وذهب أبو محمد رويم (٣٠٣ هـ) إلى أن التصوف «استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد». وقال: «التصوف التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والإيثار وترك التعرض والاختيار».

١٤ ــ أما علي بن سهل الأصفهاني فقال: «التصوف التبري عن دونه والتخلي عمن سواه».

١٥ ــ أما الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩ هـ) فقال: «الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً».

١٦ ــ أما أبو عمر الدمشقي فقال: «التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص».

١٧ ــ وذهب أبو الحسين المزين (٣٢٨ هـ) إلى أن التصوف معناه «الانقياد للحق».

١٨ ــ وقال أبو بكر الشبلي (٣٣٤ هـ): التصوف الجلوس مع

الله بلا هم». وقال أيضاً: الصوفي منقطع عن الخلق متصل بـالحق كقوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾: قطعه عن كل غير ثم قال: لن تراني. وقال: التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون.

١٩ ــ أما جعفر الخالدي (٣٤٨ هـ) فقال: التصوف طرح النفس في العبودية والخروج من البشرية والنظر إلى الحق بالكلية.

٢٠ ــ وذهب أبو الحسن الحصري (٣٧١ هـ) إلى القول: الصوفي من إذا فني عن آفات الدنيا لم يرجع إليها ومن إذا ولى وجهه نحو الحق لم يتحول عنه وليس للحوادث أثر فيه بحال. وقال: الصوفي هو من لا راحة له ولا سلوى له في الدنيا إلا بالله ومن سلم جميع أمره إلى ربه الذي يعلم ما قدره له. فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ إذا وجد الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شيء سواه.

٢١ ــ أما أبو عثمان المغربي فقال: «التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق.

٢٢ ــ وقال أبو سعيد بن أبي الخير «التصوف أن تتخلى عن كل ما في دماغك وتجود بكل ما في يدك وألا تجزع من شيء أصابك».

(٣) شرح لبعض التعريفات:

سوف أتناول الآن بعض التعريفات السابقة بالشرح والتفسير ومن خلال هذه التعريفات سوف تتضح التعريفات الأخرى، أي إننا نعتقد أن هذه التعريفات التي سوف نتناولها الآن يمكن أن تغطي سائر التعريفات الأخرى.

أما عن التعريف الذي ذهب فيه صاحبه إلى أن التصوف الأخذ

بـالحقائق واليـأس مما في أيـدي الخلائق أقـول: من المعروف أن موضوع اهتمام الصوفي غير موضوع اهتمـام الناس عـامة: فـالناس مشغولون بالحياة الدنيا أكثر من انشغالهم بـالحياة الأخـرى، بعكس الصوفي الذي لا يهتم لا بالدنيـا ولا بالآخـرة، بل إنـه يشغل نفسـه بالذات الإلهية وحدها. ولهذا فإن أول مرحلة من مـراحل التصـوف لا بد أن تبدأ بالزهد. والزهد يعني من جملة ما يعني: الفقر والافتقار كما سنرى. أي لا بد للصوفي أن يطرح جانباً ما في أيدي الناس من متع حسية دنيوية فانية. وأن يأخذ بالحق والحقيقة المتمثلة في الذات الإلهية وحدها. فمتعته وسعادته وسروره وبهجته في حياته مع الحق. أما غير ذلك فإنه يشعر بالغربة والشقاء. ولهذا فإن الصوفي يائس مما في أيدي الخلائق لا عن عجز منه أو عدم استطاعة بل عن طريق زهد إرادي نتج عن مقارنته بين الحق وبين ما عداه. وكان أن فضل الحق على غيره.

أمـا عن التعريف القـائل: التصـوف أن تجـري على الصـوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق... الـخ أقول: هـذا التعريف يعبـر عن المرحلة القصوى التي يصـل إليها الصـوفي وبالـذات حالتي الفنـاء والبقـاء. وهما حـالان يبغي كل صـوفي حصولهمـا لـه. فمعنى أن تجـري على الصـوفي أعمـال لا يعلمهـا إلا الحق، معنى ذلـك أن الصوفي قد مات وفني عن نفسه باعتباره زيداً أو عمراً من الناس. قد ماتت الصفات الإنسانية الفانية فيه فغاب عن نفسه لكنه يوجد ويحيا بالله. ففي فنائه بقاؤه: فقد فني عن نفسه وبقي بالله. وفي الله. ومن أجل هذا فهو لا يدري لماذا يفعل ما يفعل وكيف يفعل، لأنه في هذه الحالة قد توحد مع الله بحيث أضحى هو الله الذي يفعل من خلاله ما

يشاء. فإذا تحدث عن شيء فإن المحدث هو الله نفسه. في هذه الحالة لا يقول الصوفي «أنا»، لأن الأنا تعبير عن الإرادة والوعي والتمييز وهو قد فقد في هذه الحالة إرادته ووعيه وتمييزه واتحد مع حبيبه. إن الأنا هنا قد فني في الذات الإلهية وبات من العبث أن نبحث عن ثنائية هنا: حبيب ومحبوب لأن الحبيب أضحى هو المحبوب وأضحى المحبوب حبيباً.

أما عن التعريف: الصوفي من صفا قلبه لله. أقول: هذا التعريف بسيط وواضح لا بد له أولاً وقبل كل شيء أن يطهر نفسه التي من خلالها يصير صوفياً ربانياً. وتطهير النفس معناه مجاهدتها وغلبتها. والمجاهدة تسير في اتجاهين: التغلب على البدن من جهة والتغلب على قوى النفس الأمارة بالسوء من جهة أخرى. وأنا أستعمل البدن هنا كرمز أشير به إلى العالم الحسي. وفي كلتا الحالتين فإن النفس لن تستطيع ذلك إلا من خلال المعرفة والرجوع إلى النفس أقصد إلى الذات، حيث يدرك المرء حينئذ أنه جزء من كل، وأن ما بداخله من نور إنما هو قبس من النور الإلهي الأعظم. ثم إنه بمقارنته بين النفس وبين البدن، يدرك أن هذا ينتمي إلى العالم الأرضي وذاك ينتمي إلى العالم النوراني. النفس خالدة خلود مصدرها والجسم يتحلل ويفسد. ولهذا فإن الواجب على المرء أن يصفي نفسه من كل ما هو فان متناه محدود لكي تصفو نفسه فلا تشغل بغير الذات الإلهية. معنى هذا أن علامة التصوف صفاء النفس من كل شيء ما خلا الله وعدم انشغالها بشيء سواه سبحانه بحيث تكون كلها لله ويكون الله كله لها.

أما عن التعريف: الصوفي هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله

فهو لا ينطق. . . إلخ أقول: يشير هذا التعريف إلى أكثر من ناحية من نواحي التصوف. فهو أولاً يشير إلى أن الصوفية لا يهتمون بالظاهر بل يهتمون بالباطن. وهم في هذا إنما يختلفون عن أكثر من جماعة من المسلمين وعلى رأسهم الفقهاء كما سنرى. أي أن الصوفي يحاول إدراك الحقيقة الكامنة في هذا العالم والتي هي أخفى من كل خفي وأظهر من كل ظاهر. لكن البعض لا يدركها لعدم صفاء نفسه.

كذلك يشير هذا التعريف إلى أن عقيدة الصوفي ليست عقيدة نظرية لأنه لا يهتم بالنظر بل بالعمل بالنية لا بالظاهر بالقلب والسريرة لا بالحس والعقل. فلقد أشرنا إلى أن نفسه صافية لا يكدرها أمر من أمور الدنيا بل إنها ممتلئة بالجلالة الإلهية ومشغولة بها. ولهذا فإن هذا الانشغال يجعل النفس في طاعة عمياء لله، لا عن كره بل عن حب. وهذه الطاعة والانقياد لله تتجلى على الصوفي سواء كان متكلماً أو صامتاً. فهو إن تكلم تكلم بلسان الحق لأنه لا يوجد له حينئذلسان يتكلم به. فكلامه يكشف عن حاله الذي هو فناء في الذات الإلهية. أما إذا صمت عن الكلام فإن جوارحه تنطق وتكشف عن حاله التي تتمثل في قطع صلته بالناس وبما يشغلون أنفسهم به. لأن جوارحه حينئذ لن تصغي إلى ما يقوله الناس ولن تنظر إلى ما ينظر إليه الناس ولن نذكر ما يذكره الناس: إنها ستديم ذكر الله ولن ترى إلا الله ولن تسمع إلا الله وحقاً ما قاله ابن عربي هنا:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه
ولا سمعت أذني خلاف كلامه

معنى هذا أن الصوفي سواء تكلم أوسكت فإنه من السهولة بمكان.

أن يدرك المــرء حالته وماهو عليـهمن حب الله وانشغالهبه وبعده عـن الدنيـا ومافيها.

أمـا عن التعريف: التصـوف اسم لثـلاث معـان «هـو الـذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليـه ظاهر الكتاب أو السنة ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محـارم الله. أقول: هذا التعريف الذي أورده السري السقطي تعريف غايـة في الأهمية من حيث إنه يشير إلى أن الحياة الباطنية للصوفي سر من أسرار الله لا ينبغي أن يطلع أحد عليه. ولا ينبغي للصـوفي البتة أن يكشف عن ما يحدث له أو ما يمكن أن يحدثه هـو تجاه الآخـرين. ذلك أن الله قد خلق هذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هذه القوانين إلا الله. وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الإلهي. والصوفي إذا فني عن نفسه وانمحى في الذات الإلهية بحيث يصير ربانياً يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خـارجة عن المـألوف. أي يستطيع أن يأتي بما يسمى بـالكرامـات وهي أحداث تقـع على غير العادة. هنا يحذر السري السقطي من الخروج على المألوف وخرق القـوانين الطبيعيـة على أيدي بعض الصـوفية. فهـو يرى أن معـرفة الصوفي لله واتحاده به وفناءه فيه لا ينبغي أن تدفع المرء إلى الإفصاح عنها من خلال بعض الأحداث التي تبهر الناس، لأن ذلك من شأنه أن يتنافى أولاً مع الفكرة القائلة بأن الطبيعة ثابتة ثبات خالقها. ومن جهة أخرى فان إتيان الصوفي لمثل هذه الأفعال تجعل الناس يلتفون حوله ويقدسونه وينسون خالقهم وخالقه، لهـذا لا ينبغي أن يطفىء نور المعرفة نور الورع والتقوى وخشية الله. كذلك لا ينبغي للصوفي أن يطرح كتاب الله وسنة نبيه جانباً بحجة أن ما وردفيهمايخص عامة

الناس لا خواصهم بل عليه أن يعمل أمام الناس طبقاً للقواعد الدينية المتبعة والشائعة. أما علاقته الخاصة مع الله فهذه مسألة لا يستطيع أحد أن يتدخل فيها. معنى هذا أن على الصوفي أن يميز بين سلوكه مع الناس وبين سلوكه مع الله. إن عليه أن يقيم شعائر الدين كما يفعل الناس. فإذا كان يقصد بهذه الشعائر رموزاً أخرى فله ما قصد. فالمهم هو أن لا يتخلى البتة عن المشاركة في عبادة الله كما يفعل المسلمون

أما عن التعريف: التصوف ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء أقول: هذا التعريف يزداد وضوحاً إذا أضفنا وأوردناه على الوجه التالي التصوف ألا تملك شيئاً غير الله ولا يملكك شيء غير الله هذا إذا جاز لنا استخدام كلمة شيء في حق الله. المهم هو أنه لا ينبغي لنا أن نهتم بشيء أو نستغرق في شيء أو ننجرف إلى شيء إلا إلى الله. ولا ينبغي أن نكون عبيداً لا لمال أو ولد أو سلطان أو غير ذلك لأن هذا سوف يشغل قلبنا عن ذكر الله وما أدراك ما ذكر الله. لهذا ينبغي أن لا نكون إلا له سبحانه لكي لا يكون إلا لنا.

أما عن التعريف: أخص خصائص الصوفي السكون عند العدم والإيثار عند الوجود أقول: هذا التعريف أيضاً تعريف هام لأنه يكشف عن ناحية هامة من نواحي التصوف وأقصد بها اجماع الصوفية على الإيمان بقضاء الله وقدره والتوكل عليه في كل شأن من شؤونهم. فهذا التعريف يبين أن على المرء أن يؤمن إيماناً راسخاً بأن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وأننا في تدبيرنا شؤوننا وسعينا في هذا الطريق أو ذاك إنما نحن في الحقيقة ننفذ الارادة الإلهية التي شاءت لي في هذا. فلقد كتب الله من الأزل على كل

إنسان ما سيحدث له ونحن إنما نخضع خضوعاً كاملاً لعلم الله الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يخطىء.

على ضوء ذلك نقول: ينبغي على الصوفي إذا فقد مالاً أو ولداً أو جاهاً إن كان له جاه أو أصيب بمرض ما إلى غير ذلك أن لا يشكو بألمه وحزنه لأحد، بل ينبغي أن يظل ساكناً ثابتاً مؤمناً بقضاء الله وقدره راضياً كل الرضا عن قرار حبيبه. إن عليه أن يقبل ما تجود به الذات الإلهية أياً كانت صور هذا الجود بنفس آمنة مطمئنة مدركة أن الله أعلم بها من نفسها وأنه سبحانه إن أراد بها خيراً فخير وإن أراد بها غير ذلك فلحكمة إلهية. هذا هو معنى القول «السكون عند العدم».

أما ما يقصد به «الإيثار عند الوجود» فهو أن على الصوفي إذا رزقه الله بولد أو مال أو أية متعة من متع الدنيا أن لا يبخل بشيء من ما رزقه الله على أهله وعشيرته ووطنه. أن على الصوفي أن يؤثر الآخرين على نفسه وأن يجود بكل ما يتكرم به الله عليه، لأن الرزق كل الرزق من عند الله. فعليه أن يعطي مما أعطاه الله وأن يجود مما جاد به الله عليه. ذلك أن الصوفي وقد توكل على الله فإنه لا يخاف الفقر، فكيف يخشى الفقر وهو الغني بالله... ثم إن الصوفي عليه أن يضحي بذلك كله لكي لا يشغل نفسه به ولكي لا يكون عبداً لما يحرص عليه. إن الصوفي يريد أن تكون نفسه وبده وجوارحه كلها خالية تماماً من الأمور المادية الدنيوية لكي تنهض وتتلقى النفحات الإلهية. لأن هذه النفحات لا تصل إلا إلى النفوس المتطهرة الخالصة الصافية من شوائب الدنيا المتطلعة إلى خالقها.

أما عن التعريف: التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل

والإيثار وترك التعرض والاختيار. أقول: هذا أيضاً تعريف من التعاريف الهامة للتصوف. وهو يتناول أكثر من ناحية من نواحيه: فهو أولاً يشير إلى الفقر المادي أي الزهد في الدنيا وذلك حينما يقول «التمسك بالفقر» أي على المرء دائماً أن يظل متمسكاً بالزهد في الدنيا وما فيها من شهوات حسية ومتع مؤقتة زائفة حتى لا يغتر بها.

وسوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد. فالزهد شرط رئيسي وهام لكي يكون الإنسان صوفياً. ونستطيع أن نقول: إن كل صوفي لا بد أن يكون زاهداً. فالزهد أول درجة ينبغي أن يخطوها الإنسان وهو يصعد سلم التصوف.

ثم إن هذا التعريف يشير إلى أمر آخر هو «التمسك بالافتقار» والمقصود هنا أن يظل المرء متمسكاً مرتبطاً بالله مشغولاً به لكي يظل حبل الاتصال ممدوداً وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعني إحساس المرء بأنه لا يمكن أن يوجد أو يستمر وجوده إلا بالوجود الإلهي. فالصوفي مفتقر في كل لحظة من لحظات حياته إلى الله. ولو عقل الله عن الصوفي لا بل لو عقل عن السموات والأرض لفسدتا. فالله هو الممسك للوجود وهو يخلقه خلقاً مستمراً في كل لحظة حيث يجدد له الوجود آناً بعد آن. بعبارة أخرى يرى الصوفي أن الخلق الإلهي له مستمر حيث يجدد الله خلقه دائماً فإذا انشغل المرء عن الله كان معنى هذا أنه يسعى إلى تجميد الله لوجوده هذا، وفي ذلك شقاء للصوفي ما بعده شقاء. فالافتقار يشير إلى أن خيط الحياة الخاص بالصوفي ينتهي في الطرف الآخر إلى الله. فلو أنه سبحانه قطع هذا الخيط أو تركه لانتهت في الحقيقة حياة الصوفي.

أما ما يقصده «محمد بن رويم» بالتحقق بالذل والإيثار: هو أن

على الصوفي، كما سبق أن أشرنا أن يتقرب إلى الله بكل ما يملك، من مال وجاه وأن يضحي بكل شيء من أجل الله، كيف لا والمحبوب أغلى من كل غال وأعظم من كل عظيم وأقرب من كل قريب. إن كل شيء عند الصوفي يكون حقيراً مهما كان شأنه إذا قيس بالذات الإلهية.

أما قوله: «وترك التعرض والاختيار» فيقصد به أن على الصوفي أن يوافق الحبيب على كل ما يطلبه منه وأن لا يرفض له طلباً. بل لا ينبغي للصوفي أن ينتظر الأوامر الإلهية بل عليه أن يسعى هو إلى الله من خلال ذلك الشوق الإلهي وتلك النار المحرقة التي يكتوي بها إذا ما بعد عن محبوبه. وباختصار فإن على الصوفي أن ينطق بلسان من يحب، فيكره ما يكرهه الحبيب ويحب ما يحبه ومن يحبه، وهذه هي علامة الحب الحقيقي أن يفنى المحبوب فيمن يحب فلا يرى نفسه إلا به وفيه. وهذا معناه أن يلغي الصوفي إرادته وميوله وأن يترك نفسه مع الله حيثما شاء فإذا تعرض الصوفي لشيء أو أراد شيئاً فعليه أن يعلم أن الله هو الذي أراد ذلك وعليه أن يعلم أنه إذا أصيب بشيء فإن الله هو الذي قضى ذلك. ويُشبِّه بعضهم هنا الصوفي بذلك الرجل الميت الذي يحركه من يقوم بتطهيره، فكما أن الميت لا يعترض على تحريكه إذا حرك يميناً أو شمالاً فكذلك ينبغي أن يكون حال الصوفي فلا يقاوم الإرادة الإلهية ولا يعترض عليها ولا يغضب أو يحزن لأمر أمرت به.

أما عن التعريف «الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً». أقول: هذا التعريف الذي ورد على لسان «الحلاج» يميز في الحقيقة تصوف الحلاج نفسه ويعبر عنه تعبيراً دقيقاً. ذلك أن

التصوف الذي سعى إليه الحلاج كان متميزاً بوحدة الوجود. اتحاد اللاهوت بالناسوت بحيث يصير الإنسان هو الله والله هو الإنسان كما حدث بالنسبة للمسيح عليه السلام. فالحلاج يرى أن الصوفي وقد وصل إلى الفناء في الذات الإلهية أصبح واحداً لأنه لا يوجد إلا إله واحد. فهو من هذه الناحية وحداني الذات لا يقبل أحداً من حيث إنه يرفض الثنائية رفضاً قاطعاً. أضف إلى ذلك من جهة أخرى أن الصوفي المتوحد يسلك سلوكاً خاصاً لا يقره عليه الناس ولا يقبلونه منه لأنهم ينكرون عليه أفعاله وأقواله. كيف لا وهو ينطق بلسان الحق وهم ينطقون بلسان الزور، هو يتكلم بلسان السر الإلهي وهم يتكلمون بلسان العقل والمنطق.

وفي مقابل ذلك نجد أن الصوفي ينكر على الناس أفعالهم وأقوالهم لأنهم قد شغلوا أنفسهم بأمور مادية فانية وجعلوا همهم قاصراً على مباهج الدنيا وزينتها واهتموا بظاهر الأمور أكثر من اهتمامهم بباطنها... الخ ولهذا فإن الصوفي ينظر إليهم بحزن وأسف على ما هم عليه من حال. لهذا قال الحلاج إن الصوفي لا يقبل أحداً ولا يقبله أحد.

هذه هي بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية أنفسهم. وعلينا الآن أن نشرح بوجه عام ماذا تعنيه هذه التعريفات.

عندنا أن هذه التحديدات كلها توضح أن التصوف له صبغة خاصة لأن له منهجاً خاصاً ينفرد به عن غيره من العلوم الأخرى. فغاية التصوف وموضوعه «التوحيد» ومعرفة الله ومحبته والخضوع له والتقرب منه بل والفناء فيه. وهذا التوحيد يتطلب من المرء تضحيات

كثيرة منها ما هو خاص بالبدن ومنها ما هو خاص بالنفس، ذلك أن التوحيد درجات ومراتب كما سنرى فتوحيد رجل الشارع يختلف عن توحيد الفيلسوف الذي يختلف بدوره عن توحيد المتصوف. ثم إن هناك التوحيد العقلي وهناك التوحيد الذوقي أو الصوفي. إن هناك التوحيد باللسان فقط وهو الاقرار بالله وبوحدانيته وهناك التوحيد بمعنى الإقرار بوحدانية الله باللسان والقلب معاً. وهناك من جهة ثالثة التوحيد بمعنى الكشف بحيث يرى المرء في المخلوقات كلها كمال الله وجلاله وبهاءه. وهناك أخيراً التوحيد بمعنى الفناء في الذات الإلهية كما سنرى أي أن تفنى ذات الموحد فيمن يوحد بحيث لا ينطق الموحد إلا بلسان الموحد جل شأنه.

وبعبارات أخرى نقول: إن التحديدات السابقة توضح أن التصوف عبارة عن علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها إلى الكمال في العلم والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد الكامل له سبحانه لا من حيث الظاهر بل من حيث الأحوال الباطنة وليس فقط من طريق الاستدلال بل أيضاً عن طريق الذوق الروحي. ذلك أن الصوفي لا يكتفي بالأدلة التي يسوقها ويعرفها المتكلمون والفلاسفة بل إنه يحاول أن يعرف وجود الله معرفة ذوقية حدسية عن طريق البصيرة وذلك من خلال سلوك «الطريق» الذي ينتهي به إلى إدراك فعل الله وتدبيره لهذا الكون وحفظه له من خلال وجود نفس الصوفي ذاته وبقاءه وسائر أحواله بحيث تكون المعرفة بالله حاصلة له مباشرة.

إن التحديدات السابقة توضح أن موضوع التصوف الأساسي والرئيسي هو الذات الإلهية والتقرب منها والوصول إليها والفناء فيها. . وهذا يتطلب كما أشرنا عرضاً سلوكاً معيناً يمر بدرجات ابتداء

من درجة المعرفة الحسية ماراً بالمعرفة العقلية واصلاً إلى الدرجة القصوى درجة الذوق أو الكشف أو سمها ما شئت فلا مشاحة في الأسماء ما دامت الغاية غاية الصوفي معروفة وهي الوصول إلى الله والفناء فيه وطرح الأسباب جانباً.

على أن هذه التعريفات السابقة رغم أنها تختلف فيما بينها إلا أنها من جهة أخرى تجمع على عدة أمور صبغ بها التصوف وتميز بها عن غيره من علوم.

فهي تشير إلى أن التصوف طريقة خاصة أو إن شئت فلسفة خاصة في الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر والعقل بالقلب ويفنى فيها الجسد وتنهض الروح لكي تدرك الوجود الحق، ويرى بعض الصوفية أن خير وسيلة لبلوغ الحقيقة هما مزج الفلسفة بالدين بينما يرى غيرهم وهم الكثرة أنه لا داعي البتة للفلسفة وأنه يكفي الاعتماد على الذوق أو الإلهام أو البصيرة أو الحدس الصوفي لبلوغ الحقيقة. ورأيهم في هذا أن تمام النفس البشرية ومن ثم كمال المرء وبلوغه الحقيقة يتوقف على السلوك العملي وتهذيب النفس البشرية وترويضها وكبت رغبات الجسد وميوله وأهوائه وإماتتها.

ونستطيع القول إن التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع والعلم بالعمل. وهذا لا يمنع من القول إن فريقاً ذهب إلى أن العمل فحسب هو أساس التجربة الصوفية وأنه لا داعي للاطار النظري في هذه التجربة لأن التصوف ليس إلا خوض الحياة الصوفية ومعايشتها أي هو تجربة فحسب.

إن التصوف في جوهره حال أو تجربة روحية خالصة يعانيها

الصوفي ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي في تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الإنسانية من أحوال أخرى، وفي هذا القدر وحده ما يكفي للقول بأن التصوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلي النظري في طبيعة الوجود بقصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أي جزء من أجزائه. وليس للصوفي ـ من حيث هو صوفي ـ أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساساً لنظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود: لأن النظرية الميتافيزيقية دعوى يقال فيها إنها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقض. فينبغي ألا يكون أساسها «تجربة» شخصية أو حالاً معينة يعانيها فرد بعينه لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها إنها صادقة أو كاذبة ولا يطالب صاحبها بإقامة الدليل عليها بل إن الناس في أمره بين شيئين: أما أن يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط (التصوف الثورة الروحية).

والتجربة الصوفية أو حالة الوجد التي يمر بها الصوفي تختلف وتتنوع من متصوف إلى آخر. وهي بلا شك ترتبط بالشخص ذاته وبمدى درجة استعداده وتهذيب هذا الاستعداد وتطويقه ومواصلة السير في الطريق. وقد ترتبط من جهة ثانية بظروف العصر الذي يعيش فيه الرجل الصوفي ذاته. وقد تخضع هذه التجربة الصوفية لعقيدة الرجل وهكذا. ذلك أن التصوف كما سنرى لا يوجد في الإسلام فقط ولا يوجد في الديانتين الأخرتين فقط وأقصد بهما اليهودية والنصرانية بل إنه يوجد في كل عصر فأينما وجد الجنس البشري ومتى وجد توجد دائماً فئة منهم تعتزل الناس وتزهد الدنيا

بقصد البحث عن سر الكون وعلته وأسبابه . . .الخ . إن التصوف من حيث هو ـ سواء كان إسلامياً أو غير إسلامي ـ استبطان منتظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة في نفس الرجل الذي يمارسها . فهو بهذا الوصف ـ ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي لا تحدة حدود مادية زمانية أو مكانية ـ وليس وقفاً على أمة بعينها ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية . وكذلك الحال في الفلسفة والفنون فإنها كلها وليدة تجارب روحية تختلج في النفوس البشرية لا من حيث هي نفوس شرقية أو غير سامية أو آرية .

إن التصوف قد يكون وليداً للدين وقد يكون وليداً للعقل البشري أو إن شئتم النفس البشرية . أي إن بذور التصوف تكمن في النصوص الدينية وفي الشريعة العقلية . وهو يمكن أن يفسر إما على ضوء النقل أو على ضوء العقل . ولهذا نستطيع أن نميز بين نوعين من التصوف : تصوف ديني وتصوف غير ديني . التصوف اللاديني نشأ قبل الديانات وبعدها وما زال قائماً . أما التصوف الديني فأقصد به ذلك الذي يعتمد في قيامه على النص المنزل في المقام الأول . وقد يختلط التصوف الديني بالتصوف العقلي النظري ويمتزج أحدهما بالآخر . كما هو الحال عند الغزالي وابن عربي .

(٤) السمات العامة للصوفية :

على كل حال فإن ثمة أموراً عامة نستطيع أن نقول إنها تجمع تحت لوائها الصوفية منها :

١ ـ إن الصوفية جميعاً يميزون بين الحق وبين كل ما عداه : ومن

رأيهم أن الله وحده هو الحق وأن سائر الموجودات أعراض وأوهام لا نصيب لها في الوجود من ذاتها. الحق هو الثابت وما عداه فمتغير. الحق هو الموجود وجوداً حقيقياً وما عداه إنما يستمد وجوده منه، الحق هو النور والموجودات الأخرى هي المقابل للنور، وهي تشاركه في النور بمقدار اقترابها منه وقربه منها. الحق والموجودات متكثرة متعددة. الحق واجب وما عداه ممكن. وهذا الواحد الحق خالد أزلي وما عداه فمصيره إلى زوال. وفي رأي الصوفية أن عالم الظواهر هو خلط أو مزيج من النور والظلام، بحيث لا يدرك النور إلا من خلق الظلام الذي هو خلو من النور.

٢ ـ وعلى ضوء ذلك ذهبت جماعة الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس والعقل قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد تكون البصيرة وقد يكون الإلهام الإلهي ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا إلى موضوعها من الحياة الروحية وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها ـ بصفات متقاربة. فهي تعقل نوعاً ما من التعقل: (تدرك وتعرف) ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه. وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه. أي أن فيها عنصري الإرادة والوجدان... ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التي نعرفها ولا هي واحدة من العواطف التي لنا عهد بها. فهي حاسة عاقلة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التي ندرك عملها في حياتنا الشاعرة... وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية اسم القلب والسر وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التي لا تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها

ولا ندري من كنهها شيئاً.

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة البشرية الحقة، لأنهم كما سنرى يميزون بين ظاهر الشيء وحقيقته وبين الشكل والمضمون. وهم في تمييزهم هذا ذهبوا إلى أن المعرفة الحسية خاصة بالمحسوسات وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات. لكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل. وهذه المعقولات الموجودة والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذي يعتمد أساساً على الحس. هذه المعقولات تدرك بالحس الصوفي. إذن المتصوفة جميعاً يرون أن وراء طور الحس والعقل طوراً آخر ينبغي اللجوء إليه والاعتماد عليه في إدراك الحق والحقيقة. وناهيكم عن المبررات التي لا حصر لها في سوقهم أغاليط الحس والعقل بشأن المعرفة. لقد أعطى الصوفية الصدارة الأولى للعيان المباشر بالنفس الناطقة طارحين جانباً الاستدلال العقلي. هذا العيان المباشر هو الوجد، وهو التجربة الحية التي يدرك بها الصوفي ربه مباشرة. هذا العيان المباشر ينطوي كما سنرى، على الفناء في الذات الإلهية والبقاء فيها وهو وإن كان يطيح بالحس والعقل فإن الإطاحة هنا ليست مقصودة لأنها نتيجة تلقائية لحالة الوجد والعيان التي يمر بها الصوفي - قد يطرق الصوفي في بداية «الطريق» الحس والعقل، لكنه سرعان ما يتركهما بناء على ما بدا له من قصورهما في إدراك الحق. وثمة قصص كثيرة عن أولياء من الصوفية توضح أنهم لا يقيمون للحس والعقل وزناً. وأنهم يحتملون أشد أنواع العذاب البدني وأنهم كثيراً ما يجرحون أجسامهم بنفس هادئة مطمئنة وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على

نظرتهم إلى البدن وعلى استيائهم منه ورغبتهم في التحلص منه ومن أهوائه ونزواته.

٣ ـ ثم إن أهل الحق كما يحلو لهم أن يسموا أنفسهم بهذا الاسم يعتبرون العالم المحسوس بمثابة أعراض وأوهام وأحوال تطرأ على الجوهر الحقيقي الواحد الذي هو شغلهم الشاغل أي أن المتصوفة مهتمون بالباطن لا بالظاهر ولا شأن لهم بهموم الدنيا ومشاغلها. لأن رأيهم فيها أنها حجب وصوارف تصرفهم عن هدفهم الحقيقي. ولهذا فإن مهمتهم الرئيسية في هذا الصدد رفع هذه الحجب التي تغطي الحقيقة الكلية والمطلقة وإن شئت الحق.

٤ ـ ولما كان الوصول إلى هذه الحقيقة لا يعتمد على الحس والعقل بل على الوجدان صار التعبير عن هذه الحقيقة ضرباً من المستحيل. فما لا يحس أو يدرك بالدليل البرهاني كيف يمكن التعبير عنه أو نقله إلى الآخرين الذين لا يعرفون ولا يدركون إلا عن طريق الحس والعقل.

٥ ـ ومعنى هذا أن الحقيقة التي يسعى الصوفية إلى بلوغها وإن بدت موضوعية وإن أقروا أنها تعم الوجود كله وأنها سر الوجود هذه الحقيقة تغدو في النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حدة. لأن التصوف كما يبدو لنا تجربة. وهذه التجربة التي يخوضها الصوفي بقلبه أو بذوقه أو بحدسه أو ببصيرته لا يصح أن تعمم هنا لأنها علاقة خاصة جداً (لا تبرر أو تفسر أو يعبر عنها من خلال الحس والعقل) بين العبد والرب. ومن خلال هذه العلاقة الخاصة تنكشف للصوفي الحقيقة. ومن هنا قلنا إن هذه الحقيقة تبدو في النهاية ذاتية لا موضوعية.

ونسوق في هذا الصدد ما حكي من أن تلميذاً لابن عربي جاءه يوماً وقال له: «إن الناس ينكرون علينا علومنا ويطالبوننا بالدليل عليها»، فقال له ابن عربي ناصحاً: «إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فقل له: هذا مثل ذاك».

أضف إلى هذا أن تأويل الصوفي للنص القرآني تأويل خاص وهو بلا شك قد يختلف كثيراً عن تأويل نفر غيره من الصوفية ـ ولعل هذا هو السبب في أنه من الصعوبة بمكان أن نجمع الصوفية في فرقة أو فرقتين أو ثلاث... إلخ إن معاني القرآن لا حصر لها وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي. وأبلغ دليل على ذلك التعريفات العديدة التي وضعت لمعنى التصوف. فهذه التعريفات إنما هي تعبيرات عن مضمون الحالة الصوفية وإشارات إلى ما يعتبره كل صوفي مقوماً لحياته الروحية أو صفة جوهرية في هذه الحياة. ولهذا كانت هذه التعريفات «شخصية» إلى أبعد حدة من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف. لأن كلا منهم يعبر عن جانب من الحياة الروحية قد يشاركه في الإحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه، ومن أجل هذا أيضاً استحال أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف، بل هي على العكس أشبه بالمرايا المختلفة التي تنعكس عليها نفوس الصوفية في لحظات اتصالهم بالله. والمعروف أن هذا الاتصال لا يتم لهم جميعاً على نمط واحد أو بطريقة واحدة.

٦ ـ وإذا كانت هذه الحقيقة هكذا وإذا كان من المستحيل

الإفصاح عنها والبرهنة عليها إن بالحس وإن بالعقل وجب ـ كما يقول الصوفي ـ اللجوء إلى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها إلى الأذهان. وهنا يلجأ أهل الحق إلى الرمزية والمقصود من هذا أننا في قراءتنا لأصحاب التصوف ينبغي أن نميز في أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه. فالصوفي يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة. ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تنمحي فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب في المحبوب ويتحدث عن «الحرية» فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية إلى سعة فناء السرمدية. ويشبه النفس بطائر يحن أبداً إلى الرجوع إلى وطنه الأول. ويتحدث عن الخمر والسكر والساقي وعن المغاني والأطلال. . . وعن ليلى ولبنى وعزة وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلاقي والفراق والهجرة والأنس والوحشة وغير ذلك من ألفاظ الغزل الإنساني، ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي قائلا: ومن الطبيعي أن يستعمل الصوفي لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به في الحب الإلهي الذي يختلف عن أي حب معهود. وربما كان في رمزيته أبلغ وأعظم تأثيراً في نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح. إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل إلا من حيث تثير الخيال والوجدان ولكنها تمس القلب مساً مباشراً ويعمق أثرها وتتضح معانيها مع التكرار. ولغة الحب الإلهي الرمزية لغة عالمية يستعملها جميع الصوفية على اختلاف دياناتهم وأوطانهم لأنهم في الحقيقة ينتمون إلى وطن واحد هو الوطن الذي يعيشون فيه جميعاً.

إن الصوفي قد يقص حكاية ما يعجب بها الرجل العامي على ظاهرها معتقداً أن هذا الظاهر هو كل شيء. بينما نجد أن هذه الرواية بعينها إذا قرأها صوفي آخر رأى فيها أموراً أخرى ونظر إليها نظرة تختلف كل الاختلاف عن غير الصوفي حيث يجد فيها ما يندّ لغير الصوفي أن يدركه أو يناله. وهذا يرجع كما ذكرنا إلى أن الصوفي نظراً لوحدانية موضوعه فانه يلجأ إلى الأسلوب الرمزي الذي يستطيع من خلاله أن يقول ما يريد إلى من يريد وبحيث لا يفهم أقواله إلا رفاقه. وهو بهذا إنما يحجب فكره على غير أهله. ذلك أن الصوفي كثيراً ما يعاني من السلطة السياسية والاجتماعية. وهو لهذا إنما يلجأ إلى الأسلوب الرمزي لكي يستطيع الإفصاح من خلاله عمّا يريد بطريقة لا تلفت نظر العامة من الناس.

٧ ــ والصوفية بوجه عام يؤمنون بقضاء الله وقدره، إنهم قوم مؤمنون بالتدبير الإلهي الشامل للكون كله وبأن الله هو الفاعل على الحقيقة وأن كل ما يحدث فهو حادث بمشيئته. وباختصار فإنهم يؤمنون بفكرة التوكل الإلهي أي الاعتماد الكامل على الله في تصريف شؤونهم، وهذا يعني أن الصوفي يرى أن ما يصيبه لم يكن ليخطئه وان ما أخطأه لم يكن ليصيبه. وحتى في تجربة التصوف ذاتها والتي تبدو في نظر البعض إرادية متوقفة على صاحبها هذه التجربة الصوفية إنما ترجع في الحقيقة كما يرى أهل الحق إلى الإرادة الإلهية ذاتها، وأن المتصوف يخضع في تجربته لأوامر ونواهي إلهية.

٨ ــ والصوفية كثيراً ما يسعون إلى الفناء في الذات الإلهية أو الحقيقة المطلقة صحيح أن هناك من يقف على حافة الفناء مميزاً بين ذاته وبين غيرها من ذوات لكن من يقول: «أنا» ليس في نظر أهل

الحق بمتصوف صادق. لأن كمال المرء وبهجته وسعادته لا تتم عندهم إلا في الفناء في المحبوب. وقد يكون هذا المحبوب الله وقد يكون غير الله (كما هو الحال بالنسبة للوحي في المسيحية أو البراهما عند الهنود). المهم هو أن أهل الحق يذهبون إلى أن كمال الصوفي لا يتم إلا بفنائه وبقائه في معشوقه بحيث لا يشعر البتة بذاته. بل إن الشعور بالذات من الأمور التي إن وقف عندها المرء لما صح أن يلقب بالصوفي البتة.

٩ ـ ثم إن الصوفية وقد آمنوا بالقضاء والقدر وإنهم إنما يفنون في الحقيقة المطلقة أو الذات الخالدة إنما هم في نفس الوقت يشعرون بالأمن والطمأنينة أو إن شئت فقل إنهم لا يكترثون بما يعتقدون أنه إلى زوال. لأن رأيهم ان الدنيا الى نهاية محتومة وأن الإنسان فيها ضيف وعما قريب سيرحل. وهذه الدار في رأيه دار امتحان وبلاء. ولهذا فإن على الإنسان أن يسعى الى ما هو باق خالد. ولذلك تجد أن الصوفي الحق لا يهتم بمال أو ولد أو صاحب. كما انه لا يسعى لإرضاء الحكام ولا يخشى بطشهم ولا يهمه رضاهم عنه أو غضبهم منه. ان سعي الصوفي محبة خالصة لله فحسب بقصد الفناء فيه والتقرب منه ورضاه عنه وحبه لمحبوبه الواحد وحبه جل شأنه له.

١٠ ـ وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نقول إن المتصوفة رغم تباين مذاهبهم واعتقاداتهم فانهم بلا شك معتقدون ومتفقون على الوحدة المطلقة. نشرح ذلك بالقول: إن المذاهب الصوفية متعددة متباينة؛ فهناك من يقول بالوحدة الوجودية أي بالوجود الواحد الحي لكن بعضهم يذهب إلى القول بأن الواحد الحق قد حل فيهم. وبعضهم الآخر يرى انه هو الذي قد حل في الواحد. وهناك من ينطق

بغير وحدة الوجود مثبتاً الاثنينية واقصد أولئك الذين يميزون بين الذات المطلقة وبين ذواتهم الفردية. نقول: رغم أن أهل الحق مختلفون إلا أنهم في النهاية متفقون على ان ثمة واحداً حقاً وأن كل ما عداه باطل. وان الكمال البشري إنما يقاس بمدى القرب من الواحد الحق أو البعد عنه. العالم كله مكون من جوهر وعرض الجوهر هو الأساس وما عداه فأعراض وأحوال زائلة. ومن هنا فإن الصوفية يرفضون تعدد الحقائق أو تعدد الأهداف. الحقيقة واحدة والهدف واحد وهذه الأعراض لا يقبلها أو يجعلها هدفاً له إلا أولئك الذين ضلوا الطريق وابتعدوا عن الحق فزاغوا. ونحن نعلم أن هناك رجالاً آثروا طريق التصوف على أن يكونوا ملوكاً كما هو الحال مثلاً مع إبراهيم بن أدهم.

١١ ــ وأخيراً فإن السمة العامة التي يتسم بها الصوفية هي السمو الخلقي الذي يريد الحق لذاته لا لشيء سواه. وقد أشرنا إلى أن ما يمتاز به الصوفي هو أنه لا يخشى سلطة سياسية أو سلطة اجتماعية وأنه لا يكذب ولا يغش ولا يخدع ولا ينافق. وأنه يجاهد نفسه ويخضع رغباته وميوله ويرشدهما لما هو أرفع شأناً. وفي رأينا أن أسمى آيات الفعل الخلقي هو الصادر عن اناس هم بهذه الصفات.

إن قضية الحب التي استولت على قلب الصوفي واستغرق فيها تجعله يؤثر كل شيء على نفسه لأن الحب أولاً وأخيراً ايثار وبذل وتضحية. وفي هذه التضحية تنبع الأخلاق التي تعامل الآخرين من منطق الحب والتضحية. هذا الحب من شأنه أن يجعل الصوفي زاهداً فيما في أيدي الناس غير حاقد على أحد منهم أو متمنياً أن يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع. وهنا نجد المحاسبي يقول: إن

المحبة«ميلك إلى الشيء بكليتك ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك وموافقتك له سراً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه».

هذا الحب الذي ملأ قلب الصوفي وتلك المشاهدة التي عاينها تجعل قلبه آمناً مطمئناً بمن شغله غير راهب أو خائف أحداً من الناس. ومن جهة أخرى فإن هذه المحبة تحصن الصوفي من عدوى الغرور والكبر والنفاق وغيرها لأنه ان فعل مهما فعل فإنه يدرك ان ذلك كله لا يتم إلا بخالقه. لأنه نفسه عاجز لا يستطيع أن يجلب لنفسه نفعاً أو يدفع عنها ضرراً. ان من شأن المحبة أن تجعل الصوفي يقارن بين نفسه وبين محبوبه: بين المخلوق وبين الخالق، بين الكامل والناقص بين المحبوب والحبيب بين اللامتناهي وبين المحدود المتناهي... من هذه المقارنة يدرك الصوفي أنه لا ينبغي أن يمشي في الأرض مرحاً لأنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولاً. ولهذا نجد أن التواضع أمر أساسي في الأخلاق الصوفية.... وكما يؤثر الصوفي الله على نفسه وما لله من حقوق على ما لنفسه كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ويضحي بحقوقه من أجلهم ما دام في ذلك مرضاة لربه. يحكون أن النوري والرقام وآخرين اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة بقتلهم. فلما دنا السياف من الرقاب تقدم النوري وطلب من الجلاد أن يكون دوره أولاً. فتعجب الحاضرون، فقال: إنه أراد أن يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له. ويحكى عن النوري أيضاً أنه سمع يوماً يناجي ربه ويقول: ربي قد سبق في علمك القديم وإرادتك أن تعذب عبادك الذين خلقتهم فإذا اقتضت إرادتك أن تملأ جهنم من الناس فاملأها بي وحدي... ومن أجل صحبة الله أحب الصوفية كل شيء لأن الأشياء آثار المحبوب

وتجاليه. بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها السالك إلى محبة الله. واشترط بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب إنساني لأن من لا عهد له بحب إنساني لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة في سلم الحب الإلهي. وهذه نزعة نجد لها صدى قوياً عند أصحاب وحدة الوجود.

وبعد: فإنه ينبغي علينا أن نقرر هنا أن هذه السمات العامة أو إن شئتم الخصائص المشتركة التي تعم أهل الحق إنما هي كذلك في مرحلة النضج الصوفي إن صح التعبير. فيما يتعلق بالصوفي في مهده وفي سعيه نحو «الطريق» فقد يتصف ببعض هذه الخصائص وقد لا يتصف بها. بعبارة أخرى: إن هذه الصفات التي ذكرناها تنطبق على حالات التصوف وقد بلغت منتهى أمرها، أما السالكون والمريدون وغيرهم من السائرين على درب التصوف فإنهم قد يتصفون ببعض هذه الخصائص لكنهم لا يتصفون بها كلها.

والآن علينا أن نتحدث عن نشأة التصوف الإسلامي بادئين في البحث عن أصل هذه الكلمة ومتى نشأت وهل نشأتها ترد إلى عوامل إسلامية ومصطلحات عربية أم ترد إلى عوامل خارجية وكلمات أجنبية؟

(٥) أصل كلمة تصوف:

من الصعوبات التي تواجه الباحث هنا في تحديده للفظ «تصوف» و «صوفية» وبحثه عن الأصل الذي نشأ عنه هذا المصطلح أو ذاك تضارب الآراء وتناقضها في هذا الموضوع. ذلك أن التصوف الإسلامي كظاهرة إنسانية تأثر وأثر، أفاد من الثقافات السابقة عليه

وأثر فيمن جاء بعده من متصوفة وعلماء لاهوت. وهذا التأثير والتأثر يضاف إليه بطبيعة الحال عنصر أساسي وهو الدين الإسلامي نفسه. ومن هنا فإن القائلين بأن التصوف كمصطلح يرد إلى عوامل إسلامية خالصة هم القائلون بأن التصوف الإسلامي مدين بوجوده للإسلام. أما القائلون بأنه يرد إلى ثقافات أجنبية فإنهم يجعلون لهذا المصطلح «تصوف» أصلاً أجنبياً ومن ثم يجعلونه مشتقاً من الكلمة اليونانية «سوفيا» كما سنرى. فتعدد الآراء الخاصة بمصادر التصوف الإسلامي قد انعكست أكثر ما انعكست على تحديد المصطلح ذاته.

أما عن كلمة «تصوف» فنستطيع أن نقول إن هذا المصطلح لم يصرف في عهد الرسول وإن كانت هناك إرهاصات نتج عنها هذا المصطلح كما سنرى. ففي عهد الرسول ﷺ غلب على المسلمين الزهد والورع والتقوى. وقد سعوا جاهدين أن ينفذوا تعاليم الدين كما ذكرها لهم رسولهم. ولقد كان من رافق الرسول واتبع تعاليمه وسار على عقيدته في غير حاجة إلى أن يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين. فكان يكفيه أن يقال عليه «الصاحب» وعلى الجماعة من رفاق الرسول «الصحابة» وهم أولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول.

ثم بعد أن مات هؤلاء الصحابة تركوا جيلاً آخر خلفهم سمي جيل التابعين. ثم جاءت بعد جيل التابعين طائفة من الناس اختصوا بالزهد والعبادة والبعد عن الناس وترك شؤون الدنيا والارتباط بالآخرة وما تتطلبه من سلوك عملي وهؤلاء سموا «الزهاد» أو «العباد».

ولقد كان الزهد والعبادة كما سنرى سلوكاً عملياً أولاً وقبل كل شيء ولم يكن إطاراً نظرياً أو فكراً خالصاً. ذلك أن الدين الإسلامي

دين عمل. دين يحارب الرهبنة والاستسلام واليأس، يحارب الكسل والتواكل. لقد دعا الدين الإسلامي الناس للوحدانية وهذه الوحدانية تتطلب إلى جانب الإيمان بإله واحد الإيمان بسائر التعاليم التي أتى بها القرآن. فعلى المؤمن الحق أن لا يكذب ولا يغش وأن لا يخدع ولا ينافق وأن لا يسرق ولا يجعل كل همه الدنيا وما فيها.

كذلك نجد أن الدين الإسلامي من جهة أخرى قد عظم الحكمة والأمانة والرأفة والعفة والخلق الحسن وغيرها من صفات حض عليها الإسلام. ثم إنه من جهة ثالثة وعد وتوعد ورغب ورهب. فمن يعمل صالحاً يدخل الجنة ومن يعص الله يدفع به إلى الدرك الأسفل من النار. ولما كان المسلمون حريصين على دخول الجنة والبعد عن النار فقد سعوا نحو كل ما من شأنه أن يقربهم من الجنة... ويبعدهم عن النار. ومن هنا نرى بعضهم وقد زهد في الملبس والمأكل والمسكن لحرصه الكامل على أن يكون من الفائزين. وابتداء من القرن الثالث الهجري بدأ الزهد يتطور إلى التصوف وأصبح التصوف ابناً شرعياً للزهد الذي ظل طوال القرنين الأول والثاني في الغالب. وبعد أن كان الزهاد يكتفون بالسلوك العملي بدأ الصوفية - إلى جانب ذلك - في الكتابة، وأخذ الإطار النظري يقف جنباً إلى جنب مع السلوك العملي. وبدأت حركة التأليف في التصوف تخرج إلى حيز الوجود ومن ثم بات متداولاً كلمة «التصوف» و «الصوفية» كألفاظ لها دلالتها.

ولقد حاول الإمام القشيري في رسالته التي تحمل اسمه (الرسالة القشيرية» أن يوضح الأصل الاشتقاقي لكلمة التصوف فقال: خرج الرسول يوماً فقال: ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالموت اليوم تحفة

لكل مسلم. ثم يحلل القشيري هذا اللفظ فيقول: إن هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق. وفي رأيه إن هذا اللفظ بمثابة «لقب» فحسب اختصت به جماعة معينة ثم يضيف فأما قول من قال إنه من الصوف، وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي (يلاحظ أن أهل الصفة هم جماعة من الزهاد والفقراء الغرباء من المهاجرين وكانوا فيما يقرب سبعين شخصاً ولأنه لم يكن لهم مسكن أو مال أو ولد فقد سكنوا في صفة المسجد النبوي .

ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف.

من هذا النص يتضح أن أصل الكلمة غير معروف بعد. فلقد ناقش القشيري هنا عدة احتمالات سعى من خلالها إلى رفض بعضها وتجويز البعض الآخر. وهو ينتهي إلى عد هذا الاسم لقباً فحسب يتميز به السالكون طريقاً خاصاً إلى الله.

على أن هناك من علل هذا اللفظ بأن ربطه بالفلسفة فقال إن التسمية ترجع إلى الأصل اليوناني للكلمة «سوفيا» التي هي «الحكمة» ونحن نعلم أن كلمة فلسفة تنقسم إلى: Philo أي محبة وSophia أي «الحكمة»... فلقد انفرد البيروني (+ ٤٤٠ هـ) من

بين الكتّاب العرب بقوله: إن هناك صلة بين اسم الصوفي والكلمة اليوناني «سوفتا» وأخذ بهذا الرأي الأستاذ «جوزيف فون هامر» الذي يقول: إن كلمة صوفي مأخوذة من كلمة Gymno sophist ومعناها الحكيم العاري: وهو لفظ يوناني أطلقه اليونان على بعض حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة.

ولقد أنكر «أوليريOleary » بشدة مثل هذا الرأي مرجحاً نسبة التصوف إلى الصوف الأمر الذي رفضه كما ذكرنا الآن الإمام القشيري. قال أوليري: تشتق كلمة الصوفي من الصوف. ولهذا يقصد بها لابس الصوف. فتدل على شخص اختار أن يلبس أبسط أنواع الثياب ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر، والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح هكذا يقول أوليري هو أن الفرس يستعملون في مقابل هذه الكلمة لفظ «باسمينابوس Pashminapush» ومعناها لابس الصوف. ثم يضيف: إن الكتّاب العرب ينظرون في التصوف إلى هذه الكلمة نظرة تتسم بالخطأ الشائع فيعتبرونها مشتقة من الصفاء. وبهذا يجعلون معناها قريباً إلى معنى كلمة «المتطهرPuritan» ومما هو أوغل من ذلك في الخطأ ان بعض الكتّاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الإغريقية «Sophos».

ومما يرتبط بجعل كلمة «التصوف» مشتقة من الصوف هو ما حكي من أن أول شخص وقف نفسه كلية لخدمة الله رجل كان يجاور الكعبة اسمه «صوفة» وكان اسمه الحقيقي «غوث بن مر». ولقد راقت هذه التسمية فيما يبدو الزهاد والعباد. فأطلق عليهم، أو إن شئت أطلقوا على أنفسهم، اسم «المتصوفة». على أن هذه التسمية ترجع

إلى كلمة صوف. لأن «أم غوث بن مر» نذرت إن عاش لها ولد لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة فقيل له صوفة ولولده من بعده.

غير أن هذا الرأي مرفوض. فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كلمة «صوفي» لم تظهر إلا في أواخر القرن الثالث الهجري بمدينة الكوفة. وذهب هذا الفريق من الباحثين إلى أن جابر بن حيان (+١٦٠ هـ) وأبو هاشم الصوفي كانا أول من أطلق عليهما هذا اللفظ. ذلك أن من أوائل المدارس التي عرفت في فجر التصوف الإسلامي كانت في مدينتي البصرة والكوفة.

أما ابن خلدون فقد قال في هذا: إن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يُقبِل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

وعلى ضوء ذلك فإننا لن نستطيع أن نبث برأي قاطع في الاشتقاق اللغوي لكلمة التصوف. فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذه الكلمة ترجع إلى الصوف أم الصفاء أم الصف أم إلى الكلمة اليونانية «سوفيا» وإذا كان الأمر كذلك فإن علينا أن نوجه بحثنا نحو هدف آخر هو أساس التصوف ذاته.

نحن نعلم أن أساس الفلسفة العقل وأن أساس علم الكلام الدين. أي أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل ونقطة انطلاق علم الكلام النص الديني، وهنا نقرر أن نقطة انطلاق الصوفي «القلب» (الوجدان ـ الحدس ـ عين البصيرة ـ الذوق ـ الإلهام. . . إلخ) بما في ذلك تزكيته ومجاهدته. ذلك أن البرهان والدليل لا مجال لهما هنا كما أن الحس أيضاً لا ينبغي له أن يقتحم ميداناً غير ميدانه. ذلك أن ميدانه المحسوسات التي لا وجود لها هنا. وفي هذا يذكر الإمام الغزالي أن طريق الصوفية مباين طريق النظار من أهل العلم، من حيث إن الصوفية لا يهتمون بتحصيل العلوم أو دراستها لأن رأيهم أن الطريق إلى معرفة الله هو تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. وهم في هذا إنما يمثلون بالأنبياء والأولياء الذين انكشفت لهم الأمور هكذا يقول الصوفي ـ وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد في الدنيا والاعراض والتبري عن علائقها. . . فمن كان لله كان الله له.

ومن هنا نفهم قول ابن خلدون: إن هذه المجاهدة التي يقوم بها الصوفية وما يتبعها من خلوة وذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم، ثم يضيف: إن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح

وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر. فإنه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً وتكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة، فإذا كان أهل الحق مختصين بسلوك معين أضحوا كذلك مختصين بمصدر خاص يدركون منه علمهم. هذا المصدر هو النفس البشرية.

ذلك أن الادراك البشري أو إن شئت المعرفة البشرية (التي هي بلا شك ميزة الإنسان) نوعان: منها ما هو خاص بالعلوم والمعارف واليقين والظن والشك والوهم وهذه خاصة بالمصدرين الحسي والعقلي. ومنها ما هو خاص بإدراك الأحوال القائمة بالإنسان من فرح وحزن وقبض وبسط ورضا وغضب وصبر وشكر وهذه تدرك بالذوق والحدس الصوفي الذي يعتمد أساساً على النفس المتطهرة. ولذلك نجد أن الصوفي يجتهد في التحقق بالفضائل الشرعية والأحوال الأخلاق والاحساسات والعواطف النبيلة بحيث تكون صفات روحية له وتظهر آثارها عليه في ذاته وفي أفعاله. والصوفي المرشد خبير بالنفس وبصفاتها وبالأخلاق حميدها وذميمها وبالطريقة السيكولوجية والعملية لتربية الأخلاق الكريمة وإزالة الأخلاق الذميمة وذلك كله على أساس متين جداً من المعرفة بالنفس وملكاتها وغرائزها وكيفية تربية الفضائل الدينية الشرعية والإنسانية الاجتماعية. ولذلك فلا عجب إذا قلنا إن التصوف علم أخلاق وعلم نفس في وقت واحد.

(٦) الفيلسوف والصوفي:

فإذا أردنا أن نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين الصوفي من جهة أخرى في موضوع كمعرفة الله وإدراكه مثلاً لقلنا: إن المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما أنه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها ووقف على أن هؤلاء وهؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من إدراك للصفات الإلهية... غير أن المتصوف لا يقتنع بهذه الأدلة ولا تشفي علته ولا تروي ظمأه. إن له معرفة من نوع خاص. إنه يطلب إدراك الله مباشرة من طريق الله ذاته. فلولا ربي - هكذا يقول الصوفي - ما عرفت ربي، ولقد عرفت ربي من طريق ربي. وهذا راجع بطبيعة الحال إلى إزالة حجب الحس عن عين الروح. إن الصوفية يعتقدون أن الاستدلال من الصنع على الصانع يجعل الطريق إلى معرفة الله ضيقاً. بل إنه قد يؤدي أحياناً إلى إنكار وجود الله.

أضف إلى ذلك أن طرق المتكلمين والفلاسفة حتى وإن أدت إلى معرفة الله فإنها لا تؤدي إلى المعرفة الكاملة والحقة به سبحانه لسبب بسيط للغاية وهو أن الخالق أعظم من المخلوق وأنه منزه عن صفات المخلوقات. لقد كان رأي الصوفية في هذا هو أن العقل وإن كان قادراً على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم فإنه لا يستطيع أن يحيط بكنهه جل شأنه، وليس فيه المفهوم الذي يمكن بواسطته ومن خلاله إدراك هذا الصانع وعلى هذا فإن خير طريق لمعرفة الله إنما تكمن في معرفته وإدراكه إدراكاً مباشراً ذلك أن كل التصورات والمفهومات التي لدى العقل البشري إنما تعتمد في

أساسها على المحسوسات. ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا مثيل له وإن كل ما خطر ببالنا فإنه سبحانه بخلاف ذلك وجب على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس الصوفي بدورهما في إدراك الذات الإلهية مباشرة.

إن الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون إما على الحس وإما على العقل في إدراكهم لعلومهم. وقد يعتمدون على الحس والعقل معاً. صحيح أن عقل الفيلسوف عقل خال من أية أحكام مسبقة بعكس عقل المتكلم الذي هو عقل مؤمن... لكن ذلك لا يعني أنهما يلجآن إلى غير الحس والعقل لإدراك ما يدركون. أما الصوفي ففي رأيه أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة على الفهم والإدراك والاحاطة... وهذه الملكة هي القلب أو البصيرة أو الإلهام. وعند الصوفي أن تحديد وسائل المعرفة الإنسانية وحصرها في مصدري الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية في الإنسان التي تعد البصيرة جوهرها. ولهذا، وجب أن نلتمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم في ذلك القبس الإلهي الذي ينير صدورهم وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها: لا أقول التي يدركونها عقلاً أو التي يستطيعون التعبير عنها، فإن الادراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل. ونحن بإزاء أمور فوق طور العقل... في الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها، كما يعرف صلته بها، لأنه يحمل قبساً من نورها في قلبه ـ وشبيه الشيء منجذب إليه والفرع دائم الحنين إلى أصله وبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية

المطلقة... وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل، ويعترض ويفترض ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها. وهنا ينطلق بلغته الخاصة محاولاً التعبير عما في نفسه وإن كان أكثر ما ينطلق به من قبيل الرمز الحائر والأسلوب الغامض الذي لا يفهمه إلا من تذوق أحواله.

معنى هذا أن رأسمال الفيلسوف إن صح التعبير عقله، أما رأسمال الصوفي فقلبه. أحدهما وهو الصوفي يفنى في موضوع معرفته أما الآخر فإنه يميز دائماً بين المدرِك والمدرَك. ثم إن الصوفي لا يعترف بمنطق العقل بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب. الفيلسوف يرفع من شأن العقل على حساب العاطفة القلبية بينما الصوفي يرفع من شأن العاطفة (أو الإدارة) على حساب العقل، لأن العقل عنده حجاب يحجب القلب عن معاينة الله ومشاهدته. ثم إن الحقيقة عند الفيلسوف موضوعية يمكن لأي فرد أن يدركها وأن يعبر عنها وأن يستدل عليها، أما الصوفي فعنده أن الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو نقلها إلى الآخرين لأنها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين ثم إن الفيلسوف يجعل بحثه في الإلهيات فرعاً من فروع أبحاثه المتعددة أما الصوفية فإن الألوهية عندهم كل ما في الأمر: هي حياته كلها وبدونها يفقد هذه الحياة. ولهذا فإن الصوفي مؤمن بموضوعه يسعى إلى التوحد معه رافضاً كل ما عداه، أما الفيلسوف فقد يبرهن على موضوع معين دون

أن يجعل للبرهان هذا مدخلاً في حياته. بعبارة أوضح فإن معرفة الفيلسوف معرفة نظرية، أما معرفة الصوفي فهي معرفة عملية تتجلى عليه في كل خطوة يخطوها.

وأخيراً فإننا نجد ـ فيما يتعلق بعلماء الكلام ـ أن الصلة بين الإنسان والله، صلة عبد بمعبود صلة ثواب وعقاب الأمر الذي يحدد سلوك المتكلم طمعاً في هذا وخوفاً من ذاك، أما الصلة التي يصورها لنا الصوفية فليست كذلك، إنها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بمحبوب حتى وإن لم ينل من محبوبه هذا شيئاً لأنه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعاً من المحبوب أو دفع أذى عنه. بعبارة أخرى إن الحب الإلهي هنا والطاعة الإلهية غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لأمر آخر بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ومن ثم فإن العبادة هنا وسيلة وليست غاية.

هنا نستطيع أن نقرر أن التوحيد عند المتكلمين إنما يعتمد على النص في المقام الأول، لأن المتكلمين مهما اختلفوا فيما بينهم إلا أن ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به. وكل فريق منهم يسعى إلى إيمانه ويدافع عنه من داخل النص الديني كما يفهمه ويتصوره. أما التوحيد عند الفلاسفة فإنه توحيد يعتمد كلية على العقل بحيث إذا كان ثمة آيات تخاطب العقل بالنسبة لقضية التوحيد أدرجها الفيلسوف في جملة أدلته على الوحدانية وكلها أدلة تظل في إطار النظر والبرهان. ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولاً ثم يؤمن ثانياً بعكس المتكلم. أما الصوفي فإن توحيده يعتمد على الذوق، على المعرفة والشهود الذي لا يرى في الوجود كله إلا الله. وهو وإن شهد بوجود موجودات أخرى فإنما يشهد بها من حيث إن

الذات الإلهية تتجلى من خلالها ومن حيث إن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته. ونادراً ما يتخذ الصوفي الموجودات دليلاً على وجود الله لأن الصوفي يسعى إلى تخطي مرحلة الاستدلال هذه إلى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفناء لكي يبقى هنا... ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد: تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ثم تمر بتوحيده سبحانه من مشاهدة موجوداته حيث تدرك الذات بإدراك الموجودات، ثم تنتهي إلى وحدة الوجود حيث لا يرى الصوفي إلا وجوداً واحداً حقاً هو الوجود الإلهي.

إن غاية ما يصل العقل إليه في مسألة الألوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزه عن صفات المحدثات هو مبدأ المبادىء وعلة الوجود. ولكن هذا الإله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل بالإنسان ويحبه ويناجيه لأنه إله موغل في التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الإيجابية التي تصل بينه وبين الخلق. هو مبدأ ميتافيزيقي وليس إلهاً على الحقيقة. وقد يخلع العقل على الله صفة إيجابية كصفة «الخير» على نحو ما فعل ابن سينا في فلسفته ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة في نهاية التحليل إلا أنها «منح الوجود»، وبذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الأولى أو المبدأ الأول في وجود العالم أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الأول كما يقول ابن سينا».

وفضلاً عن هذا كله فإن الإدراك بالعقل ليس إدراكاً مباشراً وإنما هو استدلال يعتمد على مقدمات معينة بحيث توجد عدة وسائط بين العقل وبين موضوع معرفته حيث يضع العقل نسبة بين هذا وذاك. أما الإدراك بالقلب أو الحدس فإنه إدراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط. إنه يدرك النتيجة في المقدمة. ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية

تتم باتحاد المدرك مع موضوع إدراكه، أما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزاً عنه. ويترتب على ذلك أن المعرفة الذوقية تجربة تحياها الذات وتخوضها وتفنى فيها كلية، أما الإدراك العقلي فلا يتعدى كونه حكماً يصدره العقل بالوجود أو العدم بالنفي أو الاثبات على موضوع معرفته. ويستطيع من يتتبع خطوات العقل أن يصل إلى نفس النتيجة. أما هناك في التصوف فإن التجربة لا يخبرها إلا صاحبها وتتعدد نتيجة التجربة بتعدد السالكين المريدين. فقد يرى فرد ما لا يراه غيره، وكما قال الغزالي: فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر.

ثانياً: مصادر التصوف الإسلامي

(١) تمهيد:

علينا الآن وبعد أن ألقينا نظرة شاملة وموجزة على مفهوم التصوف وعلى الاشتقاق اللغوي لهذا التيار أن نبحث الآن عن مصدر التصوف الإسلامي وهل هذا التصوف يرد إلى أصل خارجي أم أنه نابع في حقيقته من الديانة الإسلامية أم أن الدين الإسلامي والثقافات الأجنبية قد ساعدت على خروج هذا التيار إلى حيز الوجود الفعلي.

ولقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصدر التصوف الإسلامي. فذهب فريق من الباحثين إلى أن هذا التصوف إنما وجد تحت تأثير عوامل أجنبية ولا دخل للديانة الإسلامية في نشأته، وهذه العوامل قد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية. ولعل ما دفع هذا الفريق إلى مثل هذا الرأي ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلاً عن بعض المعتقدات الصوفية الأخرى التي رأوا أنها تخالف العقيدة الإسلامية، فما كان أسهل عليهم أن يردوا نشأة هذه التيارات في البيئة الإسلامية إلى عوامل غير إسلامية. أضف إلى ذلك أن أصحاب هذا الرأي يستندون إلى أن الدين الإسلامي قد حارب الرهبنة والعزلة عن الناس مبيناً أن الدين الإسلامي في جوهره دين عمل وليس ديناً للتكاسل والرهبنة وأن

الإنسان عند المسلمين بما يعمل، لأن عمل الإنسان سواء لنفسه ولأمته محسوب عليه. فكيف يمكن والحالة هذه أن يكون هذا الدين نفسه مصدراً لمثل هذه التيارات؟

وفي مقابل هذا التيار السابق نجد تياراً آخر ينفي أصحابه أن يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل أجنبية، بل إنه في رأيهم نابع أساساً من الدين الإسلامي نفسه (وعلى رأس هذا التيار نجد الصوفية أنفسهم) وأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة التصوف من حيث أن لهجة الزهد والورع والتقوى والخوف من بطش الله كلها في الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية ـ على ضوء الجنة والنار أيضاً ـ إلى تعاليم أساسية اعتنقوها وحاولوا نشرها كما سنرى ذلك في حينه وهذا الفريق يرى أن التصوف لم يبدأ في القرن الثاني الهجري كما هو شائع بل إنه نشأ بين أحضان الديانة الإسلامية وظهر بظهور القرآن الكريم وثبتت أقدامه السنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين وتابع التابعين. وإذا لم يكن التصوف قد اتخذ منذ فجر الإسلام هذا الاسم فإن ذلك ليس دليلا البتة على عدم قيامه في وقت مبكر.

على أننا من جانبنا نرى أن القضية القائلة برد التصوف الإسلامي إما إلى عوامل أجنبية أو عوامل داخلية كلية . . . هذه القضية باطلة من أساسها لأنها تستند فيما يبدو إلى أن الجمع بين العاملين محال وأن الدين الإسلامي من هذه الجهة يناقض التراث الأجنبي كلية. كما أن هذا التراث الأجنبي لا يتفق والدين الإسلامي أيضاً.

نحن نرى أن الدين الإسلامي وإن كان ديناً جديداً فإنه لم يكن هدماً لا لكل الديانات السابقة عليه ولا لكل الثقافات. ومن جهة

أخرى فإن الثقافات والديانات السابقة على الدين الإسلامي تتفق بدورها مع الإسلام في بعض المسائل وتختلف معه في البعض الأخر بعبارة أخرى ان الاتفاق بين الدين الإسلامي وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقاً مطلقاً كما أن الاختلاف أيضاً بينه وبينها لم يكن اختلافاً مطلقاً. وهذا يعني أننا من أنصار الرأي القائل أن التصوف الإسلامي وإن كان راجعاً إلى عوامل إسلامية في المقام الأول إلا أن ثمة عوامل أخرى غير إسلامية ساعدت على نشأته وقيامه في البيئة الإسلامية ذاتها. وعلينا هنا أن نضع نصب أعيننا أنه ليس من الصواب ـ كما قال اقبال ـ أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها، فنهمل بذلك العوامل الداخلية فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة. فإذ جاء عامل خارجي أيقظها لكنه لا يخلقها خلقاً. وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخارجي أو ذاك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية وتطور عقلي في أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان إلا على ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة.

إن كل المنابع الأجنبية والمحلية إن صح التعبير كما قال نفر من الدارسين كلها مصادر للتصوف وكل مصدر منها يعد جزءاً للعلة التامة ولكن لا يعد أي واحد منها على حدة علة تامة وحقيقة الأمر أن التصوف طريقة مركبة معقدة وكانت لها مصادر متعددة ومختلفة ارتوت من ينابيع عديدة، والصوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسليقة. ولم يتقيدوا بقيد معين، بحيث أنهم بمجرد أن كانوا

يشاهدون أمراً موافقاً لعقيدتهم وذوقهم يسارعون إلى الأخذ به رغم أنه قد ينتمي إلى مصدر غريب عنهم تماماً وكان قولهم في هذا الصدد أن غصن الورد أينما ينبت ورداً.

على أنه ينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن المتصوفة وإن تأثروا بعناصر أجنبية إلا أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها بل إنهم حاولوا تطويعها وإدخالها وتأويلها تأويلاً إسلامياً بحتاً بحيث أضحى من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الإسلامية وبين غير الإسلامية. ومعنى هذا أننا إذا كنا الآن بصدد الحديث عن مصادر إسلامية وغير إسلامية للتصوف الإسلامي فإن هذا لا يعني تمييزاً حاسماً أو فاصلاً بين هذه المصادر أو أن هذا المصدر منفصل عن ذاك. إن رأينا هو أن المصادر التي سنأتي الآن على ذكرها (وهي مصادر إسلامية وغير إسلامية) ساعدت على قيام التصوف الإسلامي. إن التصوف كما أشرنا قديم قدم البشرية وإنه مرتبط بوجود «الإنسان» ولهذا فإن هذه العوامل مجتمعة يكمل بعضها البعض الآخر. وما دامت الإنسانية لا تخص هذا المجتمع أو ذاك فإن ما يرتبط بها أيضاً ينبغي أن يكون عاماً بينها. صحيح أن التصوف كما سنرى، قد يرتبط بهذا المجتمع أو ذاك وقد يكون هذا العامل أشد تأثيراً بالنسبة لهذا المجتمع عن غيره من عوامل أخرى... صحيح كل هذا، إلا أن الرأي الأخير هو أن التصوف موجود هنا وهناك وأن له منهجاً خاصاً وطبيعة خاصة وهدفاً خاصاً. وفي رأينا أن العناصر الأجنبية لو لم تجد لدى الديانة الإسلامية مجالاً خصباً لقيام التصوف لما صح نشأته في البيئة الإسلامية. كما أن الديانة الإسلامية بدورها لو لم تكن فيها البذور الأولى للتصوف لما نهض بتأثير التيارات الخارجية التي روته،

أي أن العوامل الخارجية ما كان بوسعها أن تقيم «التصوف» بمفردها في المجتمع الإسلامي.

ولقد حالف الصدق قول نيكلسون الذي ذكر فيه، أن هذه الحقيقة حقيقة تأثر التصوف الاسلامي بعناصر أجنبية ينبغي ألا تدفعنا إلى أن نتطلب في مثل هذه الأفكار ايضاحاً لجميع هذا الأمر الذي نحن بصدده أو نجعل الصوفية هي نفس العناصر الغريبة التي تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها. ويستطرد فيقول فلو أن المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماماً عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من المحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لأن فيه بذوره، وليس في طوقنا أن نفرد القوى الداخلية التي تعمل في هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقانون الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القوية التي انصبت داخل العالم الإسلامي من النحل غير الإسلامية التي تقدم ذكرها ـ دفعت الاتجاهات المختلفة في الإسلام تلك الاتجاهات التي أثرت في الصوفية إيجاباً أو سلباً.

(٢) مصادر التصوف غير الإسلامية (الأجنبية)

وستتحدث الآن بشيء من التفصيل عن المصادر غير الإسلامية للتصوف الإسلامي.

فنظراً لأن التصوف ملازم للإنسان أينما كان، ومتى كان، توجد من ثم بذور للتصوف في كل مجتمع إنساني. وهذه البذور تتشابه فيما بينها قرب هذا التشابه أو بعد. فالمهم أن ثمة خيطاً واحداً سارياً في كل تصوف. وهذا يعني

أننا إذا شئنا استقصاء البحث عن مصادر التصوف غير الإسلامية فإننا مطالبون حينئذ أن نبحث عن «التصوف» بوجه عام قبل الإسلام، ثم نبحث عن أوجه الشبه (أو الخلاف) بين هذا التصوف وبين التصوف الإسلامي. ليس هذا فحسب بل إننا لكي نبين فكرة التأثير والتأثر علينا أن نبين كيف انتقل هذا التراث أو ذاك إلى المسلمين. وهنا سنجد أنفسنا أمام عدة تيارات منها الهندية والفارسية واليهودية والمسيحية... إلخ وكل تيار من هذه التيارات له تفريعات عدة يكاد يكون كل فرع مذهباً قائماً بذاته.

ولهذا فإننا سوف نتحدث عن تيارين رئيسيين أحدهما ديني والآخر فلسفي نرى أنهما قد لعبا دوراً هاماً في نشأة التصوف الإسلامي. وهذان التياران هما المسيحية والأفلاطونية المحدثة. وإذا كنا قد اخترنا هذين التيارين من حيث أن أحدهما (المسيحي) يمثل التيار الديني والآخر (الأفلاطونية المحدثة) يمثل التيار العقلي الفلسفي ـ فإن هذا لا يقلل البتة من شأن التيارات الأخرى وما لعبته من أدوار بالغة الأهمية في التصوف الإسلامي.

ولنبدأ الآن الحديث عن الأثر الديني المتمثل في المسيحية.

أ ـ المصدر المسيحي:

لا يستطيع أحد أن يجادل أو يشك في أن الديانة المسيحية كانت منتشرة في الجزيرة العربية وفي تلك البقاع التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية. بل إن أكثر المشتغلين بحركة الترجمة في العصور الإسلامية كانت الغالبية العظمى منهم من النصارى. ثم أن

مؤرخي الفرق والعقائد يذكرون أن بعض متصوفي الإسلام إما إنهم كانوا مسيحيين وإما إنهم يرجعون في الأصل إلى المسيحية. نريد من هذا أن نقول إن الدين المسيحي والتعاليم والطقوس المسيحية كانت منتشرة بين المسلمين. ومن ثم فقد عرفوها ووقفوا عليها. ولا أدل على ذلك من تلك القصص والروايات التي نجدها في كتابات المتصوفة وكلها تتحدث عن الزهاد المسيحيين وتشير إلى تعاليم السيد المسيح.

هذه الديانة المسيحية بتعاليمها وتعاليم معتنقيها قد أثرت في نشأة التصوف الإسلامي وتأثر بها. وهذا واضح كل الوضوح من التشابه الكبير للغاية بين الاتجاهين في المسائل الخاصة بالتصوف من حب وزهد وشوق ومعاناة وتصفية للنفس وتطهير للقلب ومعاينة الله وحب الفقر والبعد عن الاهتمام اهتماماً رئيسياً بشؤون الدنيا والمرأة وغير ذلك. وفيما يلي مقتطفات من التراث المسيحي توضح ذلك.

ففيما يتعلق بالزهد وهو ألف باء التصوف نجد أن التعاليم المسيحية واضحة للغاية وليست موضع شك. كما أن هذه التعاليم قد نهت عن السرقة والغش والخداع والمراءاة (إن في الظاهر مع الرب وإن في الظاهر مع الخلق) سواء مع الرب ومع الخلق. فقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لأحد المؤمنين الجدد: إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني (انجيل متى ١٩ ـ ٢١ ومرقص ٢٠ ـ ٢١).

كذلك ورد في انجيل لوقا قوله: فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تقلقوا، فإن هذه كلها تطلبها أمم العالم. وأما أنتم فأبوكم

يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه. بل أطلبوا أولاً ملكوت الله وهذه كلها تـراد لكم. . . لا تخف أيها القـطيع الصغير لأن أباكم قـد سـر أن يعطيكم الملكوت. بيعوا ما لكم واعطوا صدقة. اعملوا لكم أكياساً لا تفنى وكنزاً لا ينفد في السمـوات حيث لا يقرب سـارق ولا يبلى سوس. لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضاً. (انجيل لوقا الاصحاح ١٢ والعدد من ٢٩ ـ ٣٤).

كـذلك نجـد أن التعاليم المسيحيـة قد حثت على حب الـرب وحب الأهل والأصدقاء حتى وإن أساءوا إلى الإنسان قد سمعتم أن قيل للأولين العين بالعين والسن بالسن، أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر. . . قد سمعتم أنه قيل أحب قريبك وأبغض عدوك أما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم. وقد ورد كذلك في انجيل متى: «لا بد أنكم قد سمعتم أنه قيل للأولين لا تقسموا إيماناً كاذبة بل اجتهـدوا لتفوا بأيمانكم لله. ولكنني أقول لكم لا تحلفوا أبداً، لا بالسـماء لأنها عرش الله ولا بالأرض لأنها موطن قدميكم ولا بأورشليم لأنها مدينـة الملك العظيم. ولا تقسموا بشعور رؤوسكم لأن أحدكم لا يستطيع أن يجعـل شعرة بيضـاء سوداء ولا شعـرة سوداء بيضـاء، بل يكـون كلامكم نعم نعم، لا لا وكل ما زاد على ذلك فهو من الشرير، وورد أيضاً لا بد أنكم سمعتم أن أحبوا جيرانكم وخاصموا أعداءكم ولكني أوصيكم بمحبـة أعدائكم بـاركوا لاعينكم وأحسنـوا إلى مبغضيكم. وصلوا لأجـل الذين يسيئـون إليكم ويطردونكم. لكي تكـونوا أبنـاء أبيكم الـذي في السمـوات. فـإنـه يشـرق شمسـه على الأشـرار والصـالحين ويمـطر على الأبـرار والـظالمين لأنـه إن أحببتم الـذين

يحبـونكم فأي أجـر لكم. أليس الخـطاة أيضـاً يفعلون ذلـك. وان سلمتم على اخوتكم فقط فأي فضـل تصنعون. أليس الخـطاة أيضاً يفعلون هكذا. فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل. قد سمعتم انه قيل للقدماء لا تزن. واما أنا (أي المسيح) فأقول لكم ان كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه. فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله في جهنم. وإن كانت يدك اليمنى تعثـرك فاقـطعها وألقهـا عنك. لأنـه خير لـك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله في جهنم».

" هذه التعاليم وغيرها كثيرة تطابق إلى حـد كبير أقـوال الصوفية وتعاليمهم كما سنرى. فقد ذكر على لسان المحاسبي مثلاً قـوله في بيان أولى خصال السالك فقال: إن أولى الخصال هي ألا تقسم بالله. وقد رأينا أن الصوفي ينبغي عليه أن لا يحزن على شيء ضاع منه ولا يفرح لأمر من أمور الدنيا ولا ينبغي عليه أن يهتم إلا بما هو خالد باق وعليه أن يكرس كل وقته ويطوع كل جوارحه لكي يصل إلى الله ومن ثم فعليه أن يمتنع عن أي سلوك ينأى به عن هذا الطريق.

ثم إن الحب الإلهي والشوق إلى الله والرغبة في لقائه ومعاينته وهي أمور تدخل في صميم التصوف الإسلامي نقول إن هذه الأمور قد وردت في أقوال كثيرين من نساك النصارى ورهبانهم وهي أقوال بات واضحاً أنهاأثـرت إلى حد غير قليل في التصوف الإسلامي. فقد روي ان أحد الزهاد المسلمين سأل راهباً مسيحياً قائلاً لـه: ما أكبـر علامات الإيمان؟ فأجاب الراهب: حينمـا يستـولي العشق على قلب المؤمن. وسأل أحد المسلمين راهباً آخر بقوله: أي شيء أقـوى ما

تجدونه في كتبكم؟ فأجاب الراهب ما نجد شيئاً أقوى من أن تجعل حيلك وقوتك كلها في محبة الخالق. وسئل آخر: متى يكون الرجل أكثر امعاناً في العبادة فأجاب قائلاً: حين يملك الحب قلبه فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة إلا في العبادة المتصلة.

وقيل في حكاية أخرى أن المسيح عليه السلام قد مر بثلاثة أشخاص صفر الوجوه نحاف الأجسام فسألهم السبب في نحافتهم واصفرار وجوههم. قالوا: بسبب خوفهم من النار. فقال لهم السيد المسيح: إنكم تخافون شيئاً خلقتم منه والله كفيل بنجاة من يكونون في خشية ورهبة. ثم صادف بعد ذلك ثلاثة آخرين كانوا أكثر نحافة وامتقاع لون، فسألهم: لماذا أنتم بهذه الحال؟ قالوا: بسبب تشوقنا إلى الجنة. فأجاب المسيح: إنكم تطلبون شيئاً خلق من أجلكم وعلى الله أن يحقق آمالكم. ثم انتهى إلى ثلاثة آخرين كانوا أكثر هزالاً وامتقاع لون ممن قبلهم فسألهم: لماذا أنتم على هذا الحال؟ قالوا بسبب العشق لله. فقال المسيح: إنكم أقرب الناس إليه. وفي رواية أخرى إنهم قالوا نحن المحبون لله لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن حباً له وتعظيماً لجلاله. قال: فأنتم أولياء الله حقاً، معكم امرت أن أقيم فأقام بين أظهرهم.

كذلك نجد أنه قد ورد في إنجيل متى أن على الإنسان أن لا يكرس وقته إلا إلى الله وأن يتوكل عليه فهو وحده الخالق الرازق وهو وحده كفيل بأن يحقق للمرء سعادته. أقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من أجل روحكم ماذا تأكلون أو ماذا تشربون، ولا من أجل بدنكم ماذا تلبسون. أفليست الروح أحسن من الطعام والبدن أحسن من اللباس؟ فانظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا

تجمع إلى مخازن. وأبوكم السماوي يقوتها. ألستم أنتم بالحري أفضل منها. ومن منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة. ولماذا تهتمون باللباس. تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو. لا تتعب ولا تغزل. ولكن أقول لكم إنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها (أي من شجيرات الحقل). فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في الحرق يلبسه الله هكذا أفليس بالأحرى جداً يلبسكم أنتم يا قليلي الإيمان. فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس. فإن هذه كلها تطلبها الأمم. لأن أباكم السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها. لكن أطلبوا أولاً ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم. فلا تهتموا للغد. لأن الغد يهتم بما لنفسه. يكفي اليوم شره. (انجيل متى الاصحاح السادس من العدد السادس والعشرين حتى الثالث والثلاثين). ففي هذا النص اشارات عديدة بعضها خاص بالوقت وكيف ان الصوفي ابن وقته وبعضها خاص بالزهد في المأكل والملبس لأن رسالة المرء أكبر من الأكل والشراب وغيرهما من مظاهر الحياة المادية، وبعضها خاص بتمايز البدن من النفس وان على المرء أن يهتم بالروح لا بالبدن وأن يجعل هذا الأخير في خدمة النفس المتطهرة المطمئنة. وبعضها خاص بمقام التوكل إن أباكم في السماء هو الذي يرعاها«أوصى الأغنياء في الدهر الحاضر ألا يستكبروا ولا يلقوا رجاءهم على غير يقينية الفناء بل على الله الحي الذي يمنحنا كل شيء يفنى للتمتع مدخرين لأنفسهم أساساً حسناً للمستقبل لكي يمسكوا بالحياة الأبدية». (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تيموثاوس ٦/١٧ : ١٩).

وفي رسالة يوحنا الرسول الأول نجد. . . . لا تحبوا العالم ولا

الأشياء التي في العالم إن أحب أحد العالم فليست فيه محبة الآب. العالم يمضي وشهوته وأما الذي يصنع مشيئة الله فيثبت إلى الأبد. . . . وهذا هو الوعد الذي وعدنا هو به الحياة الأبدية فلا ينبغي على المرء أن يخاف الجوع أو العطش، كما أن عليه أن لا يخاف على نفسه ولا أن يحزن على شيء لأن كل ما يحدث فهو مقدر من قبل الله. والمسيحية بهذا إنما تدعو إلى الزهد وتمدح الفقر والفقراء والرحماء والمضحون بأنفسهم من أجل الرب. . . . طوبى للسالكين بالروح فإن لهم ملكوت السموات وطوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض وطوبى للحزانى لأنهم يتعزون وطوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهم يشبعون.

أما عن تصفية النفس ومجاهدتها ومداومة الذكر وغير ذلك من أمور ينبغي أن يقوم بها السالك الطريق فقد وجدت في المسيحية أقوال كثيرة في هذا الصدد نجتزىء منها ما يلي: قال يسوع لتلاميذه: من أراد أن يتبعني فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويتبعني لأن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن أهلك نفسه من أجلي ومن أجل الإنجيل يجدها. وفي هذا اشارة الى أن في هلاك صفات النفس الفانية بقاء لها ببقاء خالقها وأنه كلما ابتعد المرء عن ميوله وأهوائه كلما اقترب من الذات الإلهية. ففي موت النفس حياتها (ان لم تقع حبة القمح في الأرض وتمت فهي تبقى وحدها ولكن ان ماتت تأتي بثمر كثير) وهنا اشارة إلى موت المسيح الكفّاريّ والنيابيّ لخلاص البشرية كما تقول المسيحية. وكما قالت الصوفية أيضاً. والمسيحية وإن عرفت الطريق إلى الله من خلال الحواس والعقل فإنها أيضاً قد عرفته من خلال القلب بل إنها فضلت هذا الطريق على غيره من طرق، إذ من

خلاله يرى المؤمن الله مباشرة ويعاينه عياناً. فقد ورد في إنجيل متى ما نصه: «طوبى لأنقياء القلوب لأنهم يعاينون الله».

(ب) الأفلاطونية المحدثة:

ما من شك في أن أفلاطون وأفلوطين لعبا دوراً كبيراً في الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي. بل إن أرسطو قد وصل إلى المسلمين في ثوب أفلاطوني ومزج فكره بالفكر الأفلاطوني. وقد تأثر مفكرو الإسلام وفلاسفته بأرسطو الأفلاطوني. أي أن المفكرين المسلمين لم يقفوا على الفكر الأرسطي خالصاً بل وصلهم أرسطو صاحب كتاب الربوبية وهو الكتاب الذي قال عنه أحد المستشرقين إنه «أهم كتابات الأفلاطونية المحدثة وأكثر كتبها التي ظهرت ذيوعاً وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعيات أفلوطين Enneads . وكان تصوف أفلوطين فلسفياً ولم يكن دينياً غير أنه كان يخضع بسهولة للتفسير في ظل الإلهيات. كما أصبحت الأفلاطونية المحدثة في مجموعها مذهباً لاهوتياً على يدي يامبليخوس ووثنيي حران وأمثالهم. وكان الصوفية يميلون إلى هذا النوع من التطبيق حيث قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفي من هذا المذهب. ومن المحتمل كما يقول أحد المستشرقين إن أثراً من الكتب المنسوبة إلى ديونيسيوس (يعقوب بن صليبي) كان موجوداً في الإسلام في ذلك الوقت. فالكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات أربعة اثنان منها هما «اللاهوت الصوفي» وهو كتاب ذو فصول خمسة وآخر اسمه «أسماء الله» وفيه ثلاثة عشر فصلاً، وكان هذا الكتاب مصدراً رئيسياً للاهوت الصوفي في المسيحية. وقد ورد

أول ذكر لهذه الكتابات سنة ٥٣٢ م حين ادعى المدّعون أنها من تأليف ديونيسيوس الأربوباغي تلميذ القديس بولس أو تمثل تعاليمه على الأقل. ويذكر المؤلف أن هيرثيوس كان معلماً له وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سوري يسمى أصطفان بن صنديلي وهو الذي كان يكتب تحت اسم هيرثيوس. ثم يضيف «اوليري» الذي اقتبسنا منه الفقرة السابقة يضيف قوله ولقد ترجمت هذه المؤلفات إلى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالاغريقية ولا بد أن يكون المسلمون قد عرفوها لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين. ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت إلى العربية.

على كل حال نستطيع أن نقول أن الأفلاطونية المحدثة قد أثرت بطريقة أو بأخرى في المسلمين كما أثر أيضاً أرسطو الذي فاقته الأفلاطونية المحدثة أثراً وتأثيراً في المسائل الروحية وعلى رأسها التصوف. ولنوضح الآن كيفية هذا التأثير فنقول: إن الأفلاطونية المحدثة، وبوجه خاص أفلوطين زعيمها الروحي قد ركز كل فلسفته على صلة النفس بالبدن من جهة وعلى علاقة هذه النفس بالواحد من جهة أخرى. ونحن نعلم أن من أهم آرائه أن النفس من عالم خالد أزلي وإنها لسبب ما هبطت إلى البدن الذي هو مصدر كل الشرور والآلام. وإن ما أصاب النفس من جهل وقصر نظر وسوء تدبير إنما يرجع في المقام الأول إلى البدن وانشغال النفس بتدبيره وترك عالمها الأعلى. كذلك نعلم أن أفلوطين يرى أن المرء إذا أراد المعرفة الحقة أن يتخلص من البدن ومن همومه. وهنا يذكر أن الحواس تستخدم لصالحنا. وهي قد تستخدم أيضاً في المعرفة، ولكن ذلك لا يكون إلا في مخلوق جاهل شاء حظه العاثر أن يحرم من العلم فيستخدم

الحواس ليتذكر ما دام قد نسي. ومحال أن يكون في الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان. بل إنه قد ذكر أنه طالما أن بدننا موجود معنا وطالما أن النفس مرتبطة به فلن تأتينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة. ولهذا نصحنا إن أردنا الاتصال بالنبع الأول بقوله إن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت زماناً طويلاً ويجعل سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفاعيلها خارجاً منها لا داخلاً فيها. فليحرص على أن يسكنها فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوي على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيله.

ويوضح أفلوطين أن على النفس البشرية أن تتحد بمصدر المعرفة وذلك عن طريق ما أسماه حالة الوجد، وهي حالة يسقط فيها كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والمحو. أي تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها ويصبح كل شيء في حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفون المسيحيون باسم «الليلة الظلماء». وبعد أن يتخطى المرء هذه المرحلة التي لم يعد يدرك فيها أين هو أي بعد أن يتخطى المرء مرحلة «الصعق» إلى مرحلة «الطمأنينة» يصبح هو الله بحيث لم تعد النفس البشرية في واد ومعرفتها أو إن شئت الدقة موضوع معرفتها في واد آخر. فلقد أضحى العالم والمعلوم شيئاً واحداً فالنفس هي الله والله هو النفس. قال أفلوطين: «إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني

جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة».

ليس هذا فحسب بل إن أفلوطين ذهب إلى تقسيم النفس البشرية إلى عدة قوى مثلما فعل من قبل أفلاطون وبين أن ثمة نفوساً بهيمية وهذه لا ينبغي السكوت عليها أو طاعة أوامرها. وكما هذب الإنسان بدنه وطهر النفس من شروره وآثامه، كذلك على النفس الناطقة أن تخضع تحت سيطرتها سائر النفوس الأخرى بحيث تكون آمرة والنفوس الأخرى مطيعة. . . هنا في هذه الحالة يستطيع المرء الاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد به. قال أفلوطين «إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحاني فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وآثار النفس البهيمية، فارفض ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المأكل والمشرب. ثم تأمل صورة بعض الكواكب النيرة وليكن المشتري فأطِل التحديق إليه وانظر لآلائه وسنائه ثم ترق إلى ما ورائه وتدرج تلق في كل مرتبة أنواعاً من البهاء والحسن يشوقك إلى ما فوقها وتدل عليه، وتنير نفسك وتقوى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتسري جملتك في جملته فإن الأمور التي ليست بأجرام لا تتمانع عن أن يسري الكل في الكل ويتحد الكل في الكل».

من هذه النصوص وغيرها نستطيع أن نخرج بعدة نقاط هامة لها صلة وثيقة بما نحن بصدد البحث فيه:

١ ـ يرى أفلوطين أن النفس مصدر الخير وأن الجسم مصدر الشر وذلك راجع إلى طبيعة المصدر الذي هبطت منه لأنها كما نعلم هبطت من العالم المعقول.

٢ ـ ولقد هبطت النفس إلى العالم الأرضي أولاً عن طريق نظرية الفيض Emanation الشهيرة التي نادى بها أفلوطين وهذه النفس قد هبطت لأسباب كثيرة قد ترجع لجهلها وقد ترجع إلى اشتياق البدن لها وقد ترجع لأنها وسط بين العالمين: المعقول والمحسوس وأنها تشارك العالم الحسي بجهة وتشارك العالم المعقول بجهة أخرى ولعلها أخيراً قد ارتبطت بالبدن لحكمة إلهية.

٣ ـ على أن هبوط النفس إلى البدن وملازمتها له هبوط اضطراري اضطرت إليه النفس ولهذا فإن صلتها بالبدن صلة عارضة مؤقتة لا صلة دائمة مستمرة. بمعنى أن من طبيعة النفس أن تظل في العالم المعقول الذي تنتمي إليه أساساً وإن سعادتها وكمالها في ارتباطها بهذا العالم والبقاء فيه. ومن ثم فإن على النفس إن فارقت هذا العالم لسبب أو لآخر، أن تسعى جاهدة إلى العودة إليه.

٤ ـ وعودة النفس إلى العالم المعقول إنما تتم عن طريق المعرفة والإدراك. وهنا نجد أن النفس تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس ويتوسط في النظر وينتهي إلى الوجد...

فالاحساس درجة من درجات المعرفة وهو في رأي أفلاطون بمثابة الرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس. أما الدرجة الثانية وهي درجة النظر العقلي فهي تلك التي يرتب فيها الإنسان التصورات بعضها وبعض ويربط بينها إن من حيث الإيجاب والسلب

وذلك بقصد البرهان. حيث يرتب المرء الموجودات إلى أجناس وفصول وأنواع ويبين علاقة كل موجود بغيره من الموجودات الأخرى. ويلاحظ أن هذه الدرجة تأخذ من الحس بطرف ومن العقل بطرف آخر وهي لهذا وسط بين الحس الخالص والمعقول الخالص. ثم ترتقي النفس إلى الدرجة الثالثة وهي درجة «الوجد» التي سبق أن أشرنا إليها وهي تلك التي تقطع فيها النفس كل صلة لها بالعالم المحسوس، بحيث تعدو الذات هي الكل في الكل. فإذا كنا في المرحلتين السابقتين قد ميزنا بين المدرِك والمدرَك بين الذات المدرك وموضوع إدراكها بين العقل والمعقول بين الحاس والمحسوس فإننا هنا لا نجد هذا التمييز. فليس ثمة ذات مدركة وموضوع تدركه. لقد أصبحت الذات هي المدرِكة والمدرَكة، هي العالمية وهي بعينها المعلومة، هي العاقلة والمعقولة. إن المعرفة هنا لا تكون من ثم تحصيلاً وكسباً بل إنها وجود واتحاد وهوية.

٥ ـ على أن النفس وهي تسعى إلى الخلاص من البدن والاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد معه إنما يدفعها إلى ذلك الشوق والمحبة. فالنفس تحب مصدرها وتميل إليه وترى أن سعادتها معه لا مع غيره. ولما كانت النفس صادرة في نهاية الأمر عن الواحد ولما كان الواحد الذي يعلو سلسلة العقول، هو مصدر النفس وينبوعها، فإن سعادة النفس إنما تكمن في اتحادها بمصدرها هذا. وهي وإن كانت قد اتصلت بالبدن واستقرت فيه لفترة مؤقتة إلا أن شوقها وعشقها للعالم المعقول شوق غريزي فطري فيها. أي إن سعي النفس للاتصال بالعالم المعقول سعي وجد بوجودها قبل البدن وأثناء ملازمتها له (ولعل هذا مصدر شقائها وهي فيه). «إن على

النفس البشرية التي هبطت إلى الأجسام عقاباً لها على غرورها أن تبذل الهمة وأن توجه أفعالها نحو الخير كي تنال المشاهدة الإلهية وذلك بأن تطهر نفسها من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وأن تمارس بلا انقطاع الفضائل الأربع الرئيسية ألا وهي العفة والعدل والشجاعة والحكمة».

هذه هي بصورة موجزة أهم الاراء الأفلوطينية التي تهمنا في دراستنا هذه وكما هو واضح نجد أن الاراء الأفلوطينية الخاصة بوحدة واتحاد العاقل بالمعقول وفيض العالم المحسوس والمعقول عن المبدأ الأول وهبوط النفس إلى البدن وبقائها فيه مدة من الزمن قد تطول وقد تقصر وإن هذا البدن سجن للنفس وهو قد يحد إلى حد ما من نشاطها لكنه لا يستطيع أن ينسيها عالمها الأعلى المعقول كذلك فإن النفس وهي تسعى إلى عالمها تمر بمقامات وأحوال عبر الطريق الذي تسلكه. وهي تسعى إلى ذلك عن طريق العشق الذي فيها وما يترتب على ذلك من مشاهدة وتفكر ورياضة وغيرها. وما يوجد بعدئذ للنفس من وجد وسكر ووله وغيبة ومحو للتعينات الشخصية التي تعد حجاباً كثيفاً يمنع الاتصال بالله. نقول ان مثل هذه الآراء الأفلوطينية قد راقت إلى حد كبير مزاج الصوفي المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة حيث ثبتت في نفسه دعائم التصوف التي وجدها في الإسلام وأرست لديه قواعد السلوك الذي التمسه في الآيات والأحاديث وأعطته دفعة قوية إلى الاتحاد بالله الذي هو منتهى الغايات فلاعجب بعد ذلك،والحالةهذه، ان قلنا أن التصّوف الإسلامي قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة وأن هذه دخلت بطريقة أو بأخرى إلى الصوفية المسلمين فأخذوها وأولوها وألبسوها في نهاية

الأمر ثوباً إسلامياً بحيث بات من الصعوبة بمكان أن تفصل بين المصدر الأفلاطوني كباعث على التصوف والنص الديني، والحديث النبوي بحسبانهما أيضاً مصدراً رئيسياً من مصادر التصوف الإسلامي.

أما بعد... فلقد انتهينا من بيان أثر كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة في نشأة التصوف الإسلامي ونود هنا أن نشير إلى أمرين:

الأول: هو أن التصوف الإسلامي وإن تأثر بعناصر أجنبية أو غريبة عن الإسلام إلا أنه كان في نشأته أيضاً إسلامياً في المقام الأول. صحيح ان ثمة عوامل خارجية ساعدت على نشأة التصوف الإسلامي إلا أن هذه العوامل لم تكن تجد صدى لها لو لم يكن في الدين الجديد من البذور والأقوال ما يمتص هذه الأقوال ويهضمها ويعبر عنها ويخرجها بأسلوب جديد وإضافات جديدة تنتمي إليه في المقام الأول، ولهذا فإننا سوف نبحث حالاً نشأة التصوف الإسلامي من واقع النصوص والأقوال الإسلامية.

ثانياً: إننا إذا كنا قد خصصنا بالذكر هنا تأثير كل من المسيحية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة في نشأة التصوف الإسلامي فإن ذلك لا يمنع البتة من تأثير عوامل أخرى غير هذين العاملين ولا يقلل من شأن هذه العوامل الأخرى والتي كان لها دورها الكبير أيضاً في قيام التصوف الإسلامي، ولا ننسى في هذا الصدد الديانة اليهودية والمعتقدات البوذية والهندية والمانوية فلهذه الأخيرة دور بالغ الأهمية في نشأة التصوف الإسلامي. فقد استعار المسلمون كما ذهب

المستشرق نكلسون من المانوية لفظ «صديق» الذي أطلقوه على شيوخهم. واعتقدت مدرسة متأخرة هي مدرسة محمد اقبال أن اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن اختلاف النور والظلمة وهذا يرجع بلا شك إلى أثر ماني. فقد نص اقبال على «أن المثل الأعلى الذي يهدف إليه العمل الإنساني هو التجرد من لوثة الظلمة وتجرد النور من الظلمة معناه أن تدرك النفس النور نوراً». ولقد قال من قبل أبو حفص «النفس ظلمة كلها سراجها سرها، ونور سراجها التوفيق، فمن لم يصحبه في سره توفيق من ربه كان ظلمة كله.

ثم إن هناك أوجه شبه كبرى بين أقوال ماني وسلوكه العملي وكثير من رجال التصوف الإسلامي وعلى رأسهم ابراهيم بن أدهم الذي كان ملكاً من الملوك وذهب يوماً للصيد حيث صاد أرنباً فسمع هاتفاً يقول له: يا إبراهيم ألهذا خلقت؟ أم بهذا أُمرت. والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت، فنزل عن دابته حيث صادف راعياً من رعيانه فلبس لباسه الذي كان من الصوف وظل بالبادية إلى أن دخل مكة وصحبه سفيان الثوري مات سنة ١٦٢ هـ.

كذلك فإن آراء بعض الفرق الهندية وتعاليمها مما يدخل في مجال التصوف العلمي قد وصلت إلى المسلمين وأثرت فيهم. فنحن نعلم أنهم ميالون إلى الزهد في الحياة وترك الدنيا والرجوع إلى الذات وتعذيب البدن كي تتطهر النفس البشرية التي آمنوا بخلودها وبقائها بعد البدن إلى غير ذلك من آراء لا يتسع المجال هنا لذكرها. فلنضع ذلك في ذهننا من الآن - أي ليكون واضحاً أن التصوف الإسلامي وليد عوامل كثيرة متعددة ومتباينة ليس من السهل بيان دور كل واحد منها وبيان مقدار ما ساهم به في نشأة التصوف الإسلامي.

ثالثاً: المصدر الإسلامي:

أ ــ انقسم الباحثون حول هذا الموضوع إلى فريقين: فريق يرى أن نشأة التصوف الإسلامي ترجع إلى عناصر أجنبيةوفريق آخر يرى أن نشأة التصوف الإسلامي ترجع إلى عناصر إسلامية خالصة. وهذا لا يمنع من أن نادى فريق بالجمع بين العاملين: الإسلامي والأجنبي، وقد عرضنا فيما سبق أثر كل من الأفلاطونية المحدثة بحسبانها نموذج التصوف العقلي الفلسفي. وعرضنا كذلك الأثر المسيحي بحسبانه نموذجاً للتصوف الديني وبينّا إلى أي حد أفاد المسلمون من هذين التيارين.

وعلينا الآن أن نبين نشأة التصوف الإسلامي نفسه بناء على المصادر الإسلامية ذاتها. وهذا المصدر الإسلامي يتمثل كما سنرى في القرآن وفي الأحاديث النبوية وسيرة الرسول وهو يتمثل أخيراً في أقوال الصحابة والتابعين.

على أننا قبل أن نخوض في بيان أثر هذه المصادر في نشأة التصوف الإسلامي نشير إلى صعوبة بالغة لفتت أنظار من الباحثين ألا وهي أن الإسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التي توضح بما لا يدع مجالاً للشك التوحيد الإلهي في صورة منزهة محددة. إذ أن ثمة آيات كثيرة كلها تنص على أن الله ليس كمثله شيء وأنه لا تدركه

الأبصار وأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ثم إن أقوال الرّسول جاءت فيما بعد مؤيدة لهذه الآيات حيث ذكر أن كل ما خطر ببالنا فإن الله سبحانه خلاف ذلك وهذا معناه بعبارات بسيطة وموجزة أن الله لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء وإنه منزه عن الصاحبة والولد وإنه بلا كم ولا كيف وإنه لا في آن ولا في زمان. . . إلخ والسؤال الآن هو كيف احتملت الديانة الإسلامية الآراء الصوفية التي يختلف معظمها في فهمه لله وما أوردناه الآن عن هذا الإله. كيف انتشر التصوف الإسلامي في داخل البيئة الإسلامية مع وضوح النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الصدد. إن النص القرآني والسنة النبوية أوضحا أن الله منزه عن كل المخلوقات ومن ثم فإن النظريات الصوفية التي ظهرت في الإسلام لا تستند بالتالي إلى الدين الإسلامي وعلى ذلك فإن أي محاولة تسعى إلى التوفيق بين آراء الصوفية والعقيدة القائلة بإله واحد منزه عمّا عداه لا بد أن يكون مصيرها الفشل وثم يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل أجنبية ولا ذنب للدين الإسلامي فيه.

ويؤكد هذا الاتجاه أكثر وأكثر إذا نظرنا إلى تاريخ أخبار الصوفية وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الإسلامية لهم سواء كان هذا الاضطهاد على المستوى السياسي للدولة أو على المستوى الشعبي إن صح التعبير فلقد استشهد السهروردي والحلاج وغيرهما وفضلوا الموت على الرجوع عمّا اعتقدوه.

ومن المعلوم أن الفقهاء والمتكلمين قد حاربوا الصوفية حرباً ضارية. ذلك أن موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين إلا أن المنهج الذي سلكه الصوفي يختلف عن المنهج الذي يسلكه الفقيه أو

المتكلم لأن غاية الصوفي باطن الإنسان فحسب تاركاً الجدل والمناقشة والمظهر جانباً لأن هذه في رأيه أمور لا أهمية لها البتة بالنسبة للدين الحق. أما الفقيه فيرى أن المظهر كل شيء وأن الشريعة الإسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته. وإن ما بالباطن الذي يدعو إليه الصوفي لا أهمية له عند الفقيه أو المتكلم. وبعبارة موجزة جداً فإن الصوفي يقدم النية على العمل أما الفقيه فيقدم العمل على النية. أضف إلى ذلك أن الفقهاء والمتكلمين ناهضوا التصوف والصوفية لأنهم اعتقدوا أن من شأن الطرق الصوفية التي تعتمد على الزهد والعزلة وعدم الأخذ بالتعاليم الإسلامية الظاهرة.. من شأنه أن يؤدي إلى إباحة كثير من المحارم ومن ثم التنصل من التعاليم الإسلامية والانصراف عن الدين. أضف إلى ذلك من جهة ثالثة أن اعتقادات الصوفية من شأنها، في رأي الفقهاء والمتكلمين أن تقضي على فكرة «التوحيد» الإلهي في صورتها الفريدة التي جاء بها القرآن والسنة مستبدلة بها فكرة التشبيه أو التجسيم والحلول وهي أفكار تتنافى بالتأكيد مع العقيدة الإسلامية الصحيحة. إن الصوفية لم يفهموا في أي وقت من الأوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طقوسها بل كانوا دائماً ينحون في فهم الدين والشريعة نحواً يختلف قليلاً أو كثيراً عن نحو الفقهاء... إن الفقه يدعو إلى القيام بأعمال العبادة من صوم وصلاة وزكاة ونحوها أما التصوف فهو يشهدنا معاني الألوهية.

استطاع الصوفية أن يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم وأحوالهم على ضوئها وهم بهذا إنما أرادوا أن يوضحوا للأعداء والأصدقاء على حد سواء أن حركتهم حركة شرعية وأنها تستند إلى

الفهم الصحيح للقرآن والسنة وأن القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا عمل بلا علم. وعلى المرء أن يهتم بالباطن أولاً فإذا أصلحت السريرة صلح الفرد. أي أن على المرء أن يعمل بما يؤمن به بحيث تكون أعماله صورة مطابقة لما يبطن وهنا نجد النزعة الأخلاقية الصوفية في أوج كمالها.

وفضلاً عما سبق فإن الإسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين الإسلامي كما يرى نيكلسون دين من أهم أركانه الإيمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن آمن واهتدى. وهذا الإيمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الإنسان سلوكاً معيناً أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشؤون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الأخرى.

ولما كان البدن يمثل في جوهره الدنيا والنفس تمثل الحياة الأخرى وجب تنقيتها من شوائب البدن وسيطرتها عليه لكي تصل إلى الواحد الأول وتحيا به على الأقل إن لم تحيا فيه. ثم إن فكرة الترغيب والترهيب الموجودة في القرآن قد ساعدت أيضاً على نهضة التصوف الإسلامي فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العاصين، فنجد القرآن الكريم يتحدث عن **﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾** وعن **﴿نار وقودها الناس والحجارة﴾** كذلك نجد القرآن يذكر أن الحياة الأخرى هي الباقية وأن الدنيا دار اللهو والغرور وأنها إلى زوال: **﴿اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾**. إلى قوله: **﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾**.

من هذه الآيات وغيرها استطاع الصوفية أن يجعلوا وجود

التصوف في الإسلام وجوداً شرعياً وأنهم إذا كانوا قد قرروا رأياً غير رأي الفرق الأخرى وإذا كان لهم اتجاه خاص مختلفاً عن اتجاهات الفرق الأخرى فإنهم في الحقيقة كما ذكروا ليسوا خارجين عن الدين الإسلامي. ومن جانبنا فإننا قد نختلف معهم في فهمهم القرآن والسنة النبوية وقد لا نقر ما يقررونه ويقولون به، وقد نعترض على أقوال كثيرة نطقوا بها إلا أن ذلك لا يجعلنا نتمادى لدرجة نتهمهم فيها بالكفر والزندقة والخروج عن الدين. إن النصوص القرآنية كما نظر إليها الصوفي بعينيه هو وبفكره هو تتضمن الطريق الصوفي من أوله إلى آخره، وتشير إليه وتعبر عنه وتطلب إلى الخاصة اتباعه.

١ ــ فهي تتضمن الزهد الذي هو مرحلة أساسية وسابقة على التصوف وذلك حينما حثت على الإعراض عن متاع الدنيا وأنها فانية وأنها دار غرور وأن الحياة فيها لفترة محدودة هذا في الوقت الذي رغبت فيه النصوص الدينية المؤمن في الحياة الأخرى حيث وصفتها بصفات بهرت النفس البشرية وجعلتها تسعى جاهدة إلى تخطي كل الصعوبات التي قد تعترض سلوكها **﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾**. **﴿يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور﴾** ومع أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة في قوله سبحانه **﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودات وكانوا فيه من الزاهدين﴾** إلا أن ثمة آيات كثيرة يفهم منها الحث على الزهد كقوله تعالى **﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾**.

وقد شرحها السري السقطي (٢٥٣ هـ) بقوله إن الزاهد هو من لا يفرح بموجود ولا يتأسف على مفقود.

٢ ــ وقد رأينا أنه بناء على النصوص الدينية أقام الصوفية المقامات والأحوال (والتي تمثل لب الطريق الصوفي) وردوها إلى القرآن. فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب إلى الله كلها نص عليها القرآن **﴿فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾**، **﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم﴾**، **﴿وفي الأرض آيات للمؤمنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾** **﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين﴾**.

٣ ــ ثم إن الصوفية الذين انتهوا إلى القول بوحدة الوجود إنما سعوا في نهاية الأمر إلى بيان أنهم إنما يؤمنون بما جاء به القرآن. وعلى هذا الأساس فهموا قوله تعالى **﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾**. وكذلك قوله **﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور﴾** وقوله **﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾** وبالاضافة إلى هذه الآيات وغيرها كثير توجد بعض الأحاديث القدسية التي تشبث الصوفية بها في بيان آرائهم التي بدت في نظر الكثيرين غريبة على الإسلام ومن أهم الأحاديث في هذا الصدد ما ذكر فيه على لسان الحق جلّ شأنه «. . . ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا

أحببته كنت سمعه الذي يسمع بـه وبصره الـذي يبصر بـه ولسـانـه الذي ينطق به ويـده التي يبطش بهـا ورجله التي يسعى بها: فبي يسمـع وبي ينطق وبي يعقل وبي يبطش وبي بمشي».

(ب) المصدر النبوي:

تأتي السنة النبوية في المرتبة الثانية التي يستند إليها الصوفية في بيان أن اتجاههم إسلامي النشأة والمنبت. وإذا كنا قد رأينا في الجزء السابق الآن كيف يفسرون القرآن وكيف يميزون فيه بين ظاهر اللفظ وباطنه فإننا هنا أيضاً نجدهم يستندون إلى سنة الرسـول الكريم في أعمالهم وأقوالهم. كيف لا والسنة فضلاً عن أنها معتمدة على القرآن وشارحة لـه فهي أيضاً قـد بينت بالـدليل العملي أن التصـوف غايـة الغايات . هكذا يقول الصوفي.

ولقد نص القرآن على أن للمسلمين في رسول الله أسوة حسنة. صحيح أن الرسول كان في حياته جـامعاً بين الـدين والدنيـا والعلم والعمل بناء على قوله تعالى **﴿وابتغ فيما آتاك الله الـدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفسـاد في الأرض إن الله لا يحب المفسـدين﴾** وكذلك قوله سبحانه **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والـطيبات من الـرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾** إن ذلك كله وضعه الرّسول موضع التنفيذ. وكما نعلم فإنه عليه السلام قد تزوج أكثـر من مرة. لكننـا نعلم تمام العلم أن الرّسول لم يجعل جل همه الدنيا وما فيها. ولعل اهتمامـه بشؤونها راجع إلى أن سلوكه سيكون من بعده شـريعة

عامة وقانوناً كلياً بحيث إذا أهمل الدنيا وزهد فيها وابتعد عن الناس وأخذ يعبد الله بعيداً عن أعين الناس نقول إن الرسول لو كان فعل ذلك لأدى هذا إلى تفتيت وحدة المسلمين وانطواء كل مسلم على نفسه بعيداً عن الشؤون العامة التي تهم كل مسلم وحينئذ لن يكون ثمة إسلام أو مسلمين إذ سرعان ما يذوب كل فرد في تلك التيارات التي كانت تهب على المسلمين بين فترة وأخرى.

ومع ذلك كله نستطيع أن نقول مع الصوفية أن الرسول كان زاهداً في حياته حقاً ولقد نص على أن الزهد عبادة وفضيلة ينبغي على كل مسلم أن يتحلى بها فقال «أزهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس» وقال المصطفى «إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه» وقال «احفظ الله تجده أمامك، تعرَّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك واعلم أن النصر مع الصبر وأن الفرج مع الكرب وأن مع العسر يسراً». لقد حث الرسول المسلمين على الصبر والشكر والرضى والإيمان بقضاء الله وقدره. لقد كان عليه السلام مثالاً للبساطة والنزاهة. فلم يكن يأكل مثلاً حتى يشبع ولم يكن يسعى إلى جمع المال وتكديسه ولم يكن يحتقر ما دونه ويكبر ما فوقه. لقد كان يُبجِّل الصغير قبل الكبير ويهتم بالفقير قبل الغني.

ثم إن الروايات التي ذكرها لنا المؤرخون قد أجمعت على أن الرسول كان قبل بعثته يذهب إلى غار حراء بعيداً عن صخب الحياة وهمومها بقصد التعبد والتأمل في الوجود ومعرفة نفسه وإدراكها

وإدراك علة الوجود إلى أن نزل عليه القرآن هناك حيث قال له جبريل ﴿اقرأ﴾.

ولقد كان من غير المعقول أن يهبط الوحي على الرسول وهو منغمس في أهوائه وميوله ويعبد ما كان يعبده الجاهلي من العرب، إن تعبده في غار حراء كان مقدمة ضرورية لا بد منها لهبوط الوحي، مقدمة لا بد أن يزيد خلالها تطهير نفسه ومجاهدتها وغلبتها حتى تصفو صفاء كاملاً وحتى يرق حسّه ويدق لمعرفة الأمور مباشرة وحتى يصفو قلبه وتجلو مرآته بحيث يصير بوسعه إدراك الوجود كله وما يقتضيه هذا الوجود مباشرة. إن تعبده في غار حراء كان أمراً ضرورياً وضح له فيه النور من الظلام والخير من الشر والحق من الخلق والباطل من الزور والعلل الحقيقية من العلل الوهمية الزائفة. لقد أجمع المؤرخون على أنه عليه السلام «كان عابداً زاهداً أخلص ما تكون العبادة وأفضل ما يكون الزهد فقد كان يجهد نفسه ابتغاء مرضاة الله لدرجة ذهب فيها القرآن إلى نهي النبي عن إجهاده نفسه ﴿طه ما أنزلنا عليك الكتاب لتشقى﴾

وفضلاً عن هذا كله فإن أخلاق الرّسُول كانت مثالاً يتطلع إليه الجميع من بعده ﴿إنك لعلى خلق عظيم﴾ كيف لا ولقد كان خلقه القرآن: حيث كان يعمل ما أمره الله عن طيب خاطر واقتناع كامل ويبتعد عن ما حرَّمه الله عليه بنفس راضية مرضية. فقد قالت عائشة «كان خلقه القرآن يرضى برضاه ويسخط بسخطه» ناهيك عن الآيات العديدة والروايات الكثيرة التي تظهر أن الرسول بالمؤمنين رؤوف رحيم وأنه أخ كريم وابن أخ كريم للأعداء قبل الأصدقاء، وأنه كان ينصر الحق ويصل الرحم ويطعم الجائع... الخ.

ليس هذا فحسب بل إن المتصوفة قد اتخذوا من مسألة الإسراء والمعراج أكبر دليل على ما يمكن أن يحدث للنفس البشرية من رؤية ومشاهدة واطلاع على معرفة أمور لا يستطيع المرء في حياته العادية، ومن خلال اعتماده على الحس والعقل، أن يصل إليها. ومن المؤكد أن الغالبية الكبرى من المتصوفة قد أكدوا على أن الإسراء كان بالروح فقط وليس بالجسد، إذ لا قيمة للجسد في هذه المسألة، لأن الجسد من حيث هو كذلك لا يرى ولا يسمع، إذ أن المسائل الخاصة بالمعرفة كلها في الحقيقة من شأن النفس الناطقة. فإذا أضفنا إلى ذلك بعض الروايات التي يستنبط منها أن الرسول ﷺ كان يفنى عن نفسه، أدركنا إلى أي حد أفاد الصوفية من أقوال الرسول ومن سلوكه وأنهم قد اعتمدوا عليه اعتماداً أساسياً إلى جانب اعتمادهم على النص القرآني بطبيعة الحال لبيان أن التصوف طريقهم إسلامي بحت وأنهم إنما كانوا يتبعون النص الديني وسنة الرسول الكريم.

وبإيجاز نستطيع أن نحصر المصدر النبوي في نشأة التصوف الإسلامي في أخلاق النبي ثم في آدابه عليه السلام في المأكل والملبس وأخيراً في أقواله ودعائه.

أ ــ أما فيما يتعلق بأخلاق النبي فيذكر أنه كان أحلم الناس وأشجعهم وأعدلهم وأجودهم. لايبيت عنده درهم ولا دينار وإن بقي طرفه لا يأوي منزله حتى يبرأ منه إلى من يحتاجه وفي هذا إشارة إلى الزهد في الدنيا. وما سئل قط فقال لا وفي هذا إشارة إلى الرضا والقناعة. كان يغضب لربه لا لنفسه، نظرة إلى الأرض أكثر من نظرة إلى السماء، خافض الطرف وكان متواصل الأحزان دائم الفكر لا

يتكلم في غير حاجة كثير البكاء والضراعة يمشي على المسكين والأرملة لقضاء حوائجهما. . . لا يهوله شيء من أمر الدنيا ولا يحقر مسكيناً لفقره ولا يهاب ملكاً لملكه. وسع الناس خلقاً فهم في الحق عنده سواء وما انتهر خادماً ولا قال له في شيء صنعه لما صنعته ولا في شيء تركه لما تركته بل يقول قدر فكان ولا يجلس إلا على ذكر الله.

ب ـ أما إذا أردنا أن نتتبع آدابه في المأكل والملبس فإننا نجد الأخبار من هذه الناحية تبرر كلية ما دأب عليه الصوفية في مأكلهم وملبسهم. فالأخبار كلها على أن الرسول لم يكن يكره شيئاً وأنه لم يرد مرة واحدة طعاماً أحضر أمامه. . . وأنه إذا غاب عنه الطعام لمدة صبر حتى شدَّ الحجر على بطنه. وذكر أنه أتي أمامه بعسل ولبن في إناء فرده وقال: ادامان في إناء لا آكله ولا أحرمه ولكني أكره الفخر. ثم إنه لم يرو عن أحد من الصحابة والتابعين أن الرّسول كان يلبس زيّاً خاصاً أو أنه كان يسعى إلى ارتداء أفخر الألبسة وأعلاها. إنه عليه السلام كان يلبس ما يجده سواء كان من القطن أو الصوف أو الكتان. ولقد ذكر أنه كان يقوم «بترقيع» لباسه بنفسه. وهذا يعني أن ما كان في حوزة الرّسول من ملبس محدوداً للغاية.

ج ـ فإذا ما تخطينا الحديث عن معجزاته وهي كثيرة كما يحكى وانتقلنا إلى الحديث عن أقواله وجدنا أنها ينبوع حيّ لا ينضب، نهل منه الصوفية بقدر ما استطاعوا ووجدوا في نصوصها ما جعلهم يقولون بأن الرّسول أول كوكب دري في سلسلة الكواكب الصوفية. فقد ذكر عنه قوله: اتخذوا عند الفقراء أيادي فإن لهم دولة يوم القيامة وذكر قوله: كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وعُد نفسك من أهل

القبور. وقال: كونوا في الدنيا أضيافاً واتخذوا المساجد بيوتاً وعوّدوا قلوبكم الرقة وأكثروا البكاء. وقال في القدر: لا يغني حذر من قدر.

بقي أن نتحدث عن الصحابة والتابعين وأعمالهم وأقوالهم. ونظراً لضيق الوقت فإننا لن نتحدث عن أعمالهم وأقوالهم وكيف كانوا يأكلون ويلبسون وكيف كانوا يسهرون على راحة المسلمين متبعين في ذلك السنة والكتاب. يكفي هنا أن نذكر أنهم كانوا يراعون في سلوكهم خلق الرسول الكريم ويأتون بقوله وفعله فضلاً عن القرآن الكريم. ولهذا فإن الفقر والصبر والشكر والزهد وحب الآخرة والرأفة بالناس وغير ذلك من فضائل كانت محل اهتمام الصحابة والتابعين. وكل منا لديه بلا شك علم بأخلاق أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم. وكيف كان كل منهم يتنازل عن ماله الخاص من أجل مصلحة الآخرين وكيف كان يقتطع من قوت يومه لإطعام الفقراء والمحرومين وكيف كان بعضهم لا يملك إلا ثوباً واحداً.

أما بعد: فإن الظروف التي مر بها الإسلام في بدايته قد ساعدت أيضاً على نشأة التصوف الإسلامي. وقد نبّه إلى ذلك ابن الجوزي حين ذهب إلى القول: إن النقطة الحساسة في أذهان المسلمين في القرون الإسلامية الأولى هي الولع بالزهد وإن الصوفية وجدوا تلك النقطة الحساسة. يضاف إلى ذلك أن تزمت الفقهاء كان سبباً آخر لإقبال الناس على التصوف. ثم إن من أهم العوامل المؤثرة في نشأة التصوف هو أنه يتعلق بالقلوب والأحاسيس لا بالعقل والمنطق ومن البديهي أن العقل والمنطق هما سلاح الخواص من الناس وأن أكثر الناس لا يقدرون على الاستفادة منهما أو الالهام بهما والجزء

الحساس في الإنسان قلبه ولهذا فإن الكلام يصبح له مفعول السحر إذا كان ملائماً للأحاسيس والمشاعر مخاطباً القلب في المقام الأول.

وإذا كان لنا أن نعقب على ما ذكرناه بشأن مصادر التصوف الإسلامي هنا لقلنا: إن محاولة رد التصوف الإسلامي إلى مصدر واحد أو مصدرين سواء كان هذا المصدر أو ذاك داخلياً أو خارجياً محاولة غير مجدية وليست من التفسيرات العلمية في شيء. إن على الباحثين أن يضعوا في اعتبارهم وهم بصدد البحث عن أصل التصوف ومصدره اعتبارات عديدة منها القرآن والسنة وسيرة الصحابة ومنها ما هو خاص بالعقلية العربية الإسلامية ذاتها ومنها ما هو خاص بظروف العصر والعصور التي مر بها التصوف ومنها ما هو خاص بالديانتين الكبرتين ومنها ما هو خاص بالتيارات الفلسفية وعلى رأسها الأفلاطونية المحدثة.

كذلك لا ينبغي أنْ ننكر التيارات شبه الدينية كالمانوية والزرادشتية والبوذية وغيرها. ففي رأينا كما أشرنا من قبل أن كل عامل من هذه العوامل ساهم بطريقة أو بأخرى وتغلغل في التصوف الإسلامي مرتدياً ثوباً إسلامياً. إن علينا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل «التصوف» وأن نضع كلاً من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر. فإن هذه العوامل تكون في جملتها الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع سواء في ذلك تلك العوامل الخارجية التي ذكرناها وتلك الخاصة بالبيئة الإسلامية والتي يمكن أن تنقسم إلى عوامل سياسية وعوامل اجتماعية عوامل عقلية كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني أمية وموجات الشك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين وكالتطاحن المر

بين أصحاب المقالات والفرق أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء.

ونحن بهذا إنما نوافق المستشرق نيكلسون رأيه الذي رفض فيه أن يرد التصوف الإسلامي إلى هذا المصدر أو ذاك لمجرد شبه بينه وبين هذه المصادر ففيما يتعلق بصلته بالأفلاطونية المحدثة قال العلامة نيكلسون «ليس في التشابه القريب بين المذهب الأفلاطوني الحديث وبين التصوف ـ وهو تشابه أقوى مما بين التصوف ومذهب الفيدانتا ـ ما يبرر وحدة دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية» وكان قد قرر قبل ذلك مباشرة أن القول بأن التصوف مستمد من الفيدانتا لا يمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخي: أعني يجب أولاً أن نبحث الأثر الذي تركه الفكر الهندي في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف وأن نبحث ثانياً إلى أي حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل برده إلى أصل هندي. وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري أو أن التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي فإننا يجب أن نثبت أولاً أن الصوفية الذين وصفوا مبادىء المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي... ثم يضيف إن الأمر لم يكن كذلك. نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي في صميم التصوف لم تظهر إلا عند رجال أتوا بعده أمثال أبي سليمان الداراني وذي النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر ولم يجر في عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح.

ويبدو أن نيكلسون قد حار بين رد التصوف إلى أصل إسلامي

وبين رده إلى عناصر غير إسلامية. فهو في موضع آخر انتهى إلى أن التصوف قد تأثر بلا شك بالأفلاطونية المحدثة وبالمسيحية تأثراً لا شك فيه إلا أن الوثائق لا تسعفه في هذا التأكيد وهاكم نصه: «إن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره في تكوين التصوف الإسلامي. وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة في الأوساط التي عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من أن تترك طابعها في مذاهبهم. ولدينا أدلة كافية توضح أثرها في التصوف ومكانتها منه ولو أن المادة التي بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل وبالجملة يمكن القول بأن التصوف في القرن الثالث شأنه في ذلك شأن التصوف في عصر من عصوره ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها مجتمعه» هذا هو رأي أحد المستشرقين في مصادر التصوف الإسلامي وهو رأي رفض صراحة أن يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل أجنبية فحسب وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث عن ظروف المجتمع الإسلامي وعن طبيعته العقلية العربية وتتبع النص القرآني والسنة النبوية وكبار الصحابة والتابعين نقول إن في هذه العوامل وحدها يمكن أن نجد حلاً حاسماً وتفسيراً مقنعاً لنشأة التصوف الإسلامي.

هذا هو ما انتهى إليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال: «أخفقت هذه النظريات (المقصود النظريات التي تحاول أن ترد التصوف الإسلامي إلى مصدر واحد دون غيره) كلها في تفسير نشأة التصوف وتطوره في الإسلام لأن كل واحدة منها تحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة إلى أصل واحد وتنظر إليها من جانب خاص دون الجوانب الأخرى مع أنها حركة سايرت في نشأتها وتطورها نشأة

التاريخ الإسلامي وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافاته الكثيرة. في كل واحد من هذه النظريات شيء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة. ولقد مر التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته انتشر في بيئات وشعوب متباينة تبايناً ثقافياً وعقلياً واجتماعياً بقدر ما كانت متباينة تبايناً جغرافياً. ولم يكن بين الشعوب الإسلامية ـ عندما ظهر التصوف ـ من الروابط التي تربطها سوى وحدة الدين واللغة فكان من الطبيعي أن تنمو البذور الأولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي ثمارها متكيفة بظروف البيئات التي نبتت فيها.

وتصرف الحق في الكون يوقفنا على ما خفي عنا من أسرار القضاء وبينما يرى الفقهاء أن أداء الفريضة طاعة يرى الصوفية أن أداء النوافل محبة. وبينما أداء الفرائض يوصل إلى الجنة نجد الصوفي يقرر أن أداء النوافل يوصل إلى صاحب الجنة، إن الصوفية خالفوا الفقهاء في اعتبارهم (الصوفية) النية أفضل من العمل وفي تقديمهم التأمل على العبادة والتحريم على الإباحة. أما أن النية أفضل من العمل فلأنها أساسه ومبنى قوامه. وقيمة العمل ليست فيه من حيث ذاته بل من حيث الباعث عليه والدافع إليه... وأما تفضيلهم التأمل على العبادة فلأن التأمل عمل روحي بحت والعبادة عمل روحي بدني. وأما تقديمهم التحريم على الإباحة فهو اعتبارهم أن الأصل في الأشياء أن تكون محرمة على الإنسان وأن ما أحله الشرع منها استثناء من هذه القاعدة.... نظر هؤلاء الصوفية إلى الشريعة دون ظاهرها وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع. فالإنسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه

وحسب بل لأن التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تماثله. . . ومعنى هذا أن مناط التكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلاص العبد هو في إخلاص نيته لا في القيام بالعمل.

على أن هذا الهجوم وهذه الحرب الضارية لم ولن تغير الحقيقة القائلة أو إن شئت القائمة وهي أن التصوف الإسلامي انتشر بصورة سريعة في المجتمع الإسلامي وأنه وجد أرضاً صلبة نما عليها وترعرع ووجد في كل بقعة امتد إليها أنصاراً له وجدوا كما وُجد الخصوم. أي أن التصوف إذا كان قد وجد معارضة شديدة من بعض الفرق والاتجاهات فانه استطاع أن يكون لنفسه أيضاً جماعات مؤيدة دعت إليه وسارت سيره. وخير دليل على ما نقوله هنا تلك الكتب والدراسات العديدة التي كتبت وأرّخت عن حركة التّصوف الإسلامي وعن الصوفية. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى وهذا هو الأهم فإن التصوف الإسلامي لم يتشبث بعناصر أجنبية دخيلة على الإسلام لكي يبرر بها وجوده وقيامه بل إنه قد استند في المقام الأول إلى النصوص القرآنية والسّنة النبوية والصحابة والتابعين. . إن الصوفية يرفضون أن يكون التصوف الإسلامي وليد عوامل غير إسلامية. وهم في هذا إنما يرفضون كلية المنطق الذي استند إليه الفقهاء والمتكلمون في رفضهم التصوف بناء على نصوص أتوا بها والصوفية كما سنرى، أوضحت في هذا الصدد أن الفقهاء والمتكلمين لم يفهموا النص القرآني تماماً وفاتهم كلية غرض صاحبه جل شأنه ومن أجل هذا سنرى إلى أي حد كان فهم

الصوفية للقرآن فهماً فريداً متميزاً عن سائر الفرق.

ولقد أيد أحد المستشرقين «نيكلسون» هذه النشأة الإسلامية للتصوف. وبعد أن عرض هذا المستشرق الآراء التي حاولت رد التصوف الإسلامي إلى عناصر غير إسلامية قرر في نهاية الأمر أن وجود التشابه بين التصوف الإسلامي وبين غيره من فلسفات أخرى ليس دليلاً على أنه قام بناء على هذه الفلسفات فقد تكون عوامل نشأته هي نفس العوامل التي مرت بها الفلسفات الأخرى. فقد يقع الحافر على الحافر كما يقول الإمام الغزالي. ثم إن النصوص الإسلامية كما سنرى حالاً كانت العامل الحاسم والرئيسي في نشأة التصوف الإسلامي وكما ذكرنا لو لم تكن النصوص الإسلامية تسمح بقيام التصوف الإسلامي لمات قبل أن يولد إن صح التعبير.

ولنحاول الآن بيان المصدر الإسلامي للتصوف:

(أ) القرآن الكريم:

يرسم الصوفية طريقاً يسلكه كل مريد وتابع لكي يصل إلى الله وهذا الطريق الصوفي يعتمد كما سبق أن ذكرنا، على مجاهدة النفس وتطهيرها من شوائب البدن وبعدها عن هموم الدنيا وآلامها وعقد الآمال عليها. وهذا الطريق الصوفي لا بد وأن يمر بمراحل متعددة قبل أن يصل إلى غايته. وهذه المراحل تتمثل عند المتصوفين فيما يعرف بالمقامات والأحوال. ذلك أن المعرفة بالنفس الإنسانية وبأحوالها وبأخلاقها وتطهيرها إنما يقوم على العبادة والرياضة والمجاهدة وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينشأ عنها كما يقول

المتصوفة حال. فإن استقر صار مقاماً وإلا فهو حال والمقام عند الصوفية هو درجة أو رتبة يكون فيها العبد بين يدي الله عز وجل بشأن ما يقوم في داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع إلى الله. وقد ذكر في القرآن الكريم: ﴿ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد﴾ [إبراهيم: ١٤]. وكذلك أيضاً قوله سبحانه: ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾[الصافات: ١٦٤].

أما الحال فهو ما يحل في القلب من صفاء الأذكار بدون مجاهدة أو تفكر ولذلك قيل إن الحال هي الذكر الخفي. ولهذا فإن الحال كما يقول أحد الصوفية (الطوسي) «ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات، بل هي تهجم على القلب كما أنها تزول عنه فجأة. أو هي كما ذهب القشيري معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة. . . الخ ولهذا فإن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله». وبعبارة أخرى فإن المقامات يصل إليها الإنسان بمجهوده فهي لهذا مكاسب، أما الأحوال فتهجم على القلب ولذلك فهي مواهب تأتي. دون قصد من الإنسان. ولهذا نجد أن المقام صفة تتصف بالثبات، أما الأحوال فليست كذلك إذ قد تعرض للإنسان وقد تزول عنه لأن هذا حالها. . ولا بد للسالك الصوفي من أن يسير بنظام من مقام إلى مقام. وللصوفية آراء متنوعة في ترتيب المقامات وأعلى هذه المقامات وهو الغاية القصوى كما سنرى بالتفصيل «التوحيد والمعرفة» ومعلوم أن أصل كل سلوك صوفي هو الإيمان والإخلاص

ثم الطاعة التي تثمر ثمرتها. والمقامات بحسب آراء الصوفية يأتي بعضها بعد بعض ولا بد في كل مقام أن يكون مبنياً على ما قبله مترتباً عليه بحيث إذا حصل خلل في مقام رجع الإنسان إلى ما قبله وتركه. والسالك يحتاج إلى تخليص العمل من الشوائب والوصول إلى ثمرة العمل وتخليصه من الشوائب يكون بتخليص النية والقصد وتبرئة ذلك كله من الأمور الدنيوية وجعله خالصاً لله.

وقد ذكر الصوفية أن من أهم المقامات التوبة والزهد والورع والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل. أما الأحوال فهي كثيرة منها المحبة والشوق والأنس والهيبة والقرب والحياء والوصول والسكر والفناء والبقاء.

والصوفية يذهبون إلى أن هذا الطريق الذي يبدأ بمجاهدة النفس والتغلب على شهوات البدن والوصول إلى الله ابتداء من المقامات والأحوال حتى نهاية الطريق الذي ينتهي بالفناء والبقاء في الذات الإلهية نقول إن الصوفية إنما تستند في سلوكها هذا الطريق وعبور مقاماته على أصول إسلامية في المقام الأول. فالصوفي يرى أن مصدر التصوف وأساسه إنما يرجع إلى عناصر إسلامية خالصة ولا يرجع البتة إلى أي عنصر أجنبي ولهذا نجد أن الصوفي أينما تكلم عن مجاهدة النفس وعن مقام من المقامات وحال من الأحوال إنما يجعل عمدته القرآن والسنة وسيرة الصحابة والتابعين، والمتصوف إنما يريد بذلك أن يقول: إنني وإن كنت أتحدث عن مجاهدة نفس وتطهيرها وتخليصها من شرور البدن وإني وإن تحدثت عن المحبة الإلهية والشكر الإلهي والوصول والبقاء والفناء وغيرها من اصطلاحات صوفية، فإني إنما أعبر عن ما ذكر في القرآن بلغة خاصة

دون تغيير في المعنى، فالتوبة إلى الله والرجوع إليه وردت في النص القرآني. وقل ذلك في المحبة الإلهية والتقرب إلى الله والفناء فيه وسنرى خلال حديثنا عن المقامات والأحوال إلى أي حد أثر القرآن والسنة النبوية وسيرة الصحابة في هذا الصدد وسوف نكتفي الآن بإيراد بعض الأمثلة الموجزة:

ففيما يتعلق بمجاهدة النفس نجد الآية الكريمة **﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾**[النازعات ٤٠ ـ ٤١] **﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾**[يوسف: ٥٣]. وإلى مقام التقوى أشارت الصوفية إلى قوله: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾** وإلى الزهد بقوله: **﴿قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى﴾** وإلى التوكل بقوله: **﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾** وإلى الشكر بقوله: **﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾** وفيما يتعلق بالصبر قوله سبحانه: **﴿بشر الصابرين﴾** وإلى الرضا بقوله: **﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾**وإلى الحياء بقوله: **﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾**وإلى المحبة بقوله: **﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾**.

أما الأحوال فقد أشار إليها القرآن بطريقة أو بأخرى فقال سبحانه: **﴿يدعون ربهم خوفاً وطمعاً﴾**وقال**﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله آتٍ﴾**. وقوله: **﴿الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن﴾**.

ابن باجة

١ ـ حياته ومكانته العلمية :

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة[1] وليس هناك تاريخ دقيق للسنة التي ولد فيها ابن باجة وإن كان البعض يرجح أنه ولد في نهاية القرن الخامس الهجري فيسرقسطةومع أننا لا نملك تاريخاً دقيقاً لميلاده وطفولته إلا أنه من المعلوم أنه عاش في هذه الفترة من التاريخ حياة قصيرة حافلة بالأحداث والفتن وتألب عليه الأعداء وسنعرض لذلك.

وتقع حياة ابن باجة في الفترة التي قامت فيها دولة المرابطين بالأندلس، حكام هذه الدولة كانوا يضطهدون الفلاسفة إلا فترات قصيرة على يد بعض أمرائهم فلقد مال بعض الأمراء إلى الفلسفة وقربوا إليهم الفلاسفة ـ ولحسن الحظ أو لسوئه كان ابن باجة الفيلسوف مقرباً إلى حاكم سرقسطةوهو أبو بكر بن ابراهيم ـصهرعلي الأمير المرابط ـ فاتخذه جليساً ووزيراً له مدة عشرين عاماً وبعد سقوط سرقسطه غادرها إلى إشبيلية (٥١٣ هـ) وألف فيها كثيراً من كتبه ثم قصد إلى غرناطة، ومن بعدها إلى فاس وهناك أحيكت ضده

---

(١) ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء ط ٢ ـ ٦٢.

في بلاط المرابطين كثير من الدسائس والمكائد وتأليب الجمهور عليه واستحكمت ضده العداوة ويرى أنه مات مسموماً فلقد دس له السم الطبيب ابن زهر الذي عرف بحقده عليه ومات (٥٣٣ هـ).

ولم تكن حياة ابن باجة على قصرها حياة سعيدة كما يحدثنا هو بذلك وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة وأكبر عامل أخمد جذوة نفسه إلى جانب الفاقة أنه كان في وحدة عقلية ولم يجد أنيساً يشاطره آراءه وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة قوية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته[1].

ولعل كتابه الرئيسي الذي وصل إلينا - وإن كان غير تام - خير تعبير عن حياة الاضطراب والموت المأساوي الذي عاشه ابن باجة وهو كتاب تدبير التوحد والذي أوصى فيه بهجر المدن غير الفاضلة وإيثار حياة العزلة إن تعسرت تلك الهجرة ولقد كان ابن باجة ينظر إلى نفسه على أنه واحد في منفاه وسط المجتمع والآخرين.

وابن زهر دس السم لابن باجة لم يكن عدوه الوحيد بل شاركه في ذلك كثير وكان أشدهم عداء هو الفتح بن خاقان ناهيك بالعداء التقليدي من الفقهاء المحدثين لكل مشتغل بالفلسفة ولقد ذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمته لحياة ابن باجة أنه تعرض لاتهامات عديدة من أعدائه وأنهم حاولوا اغتياله في مناسبات عديدة.

ونذكر طرفاً مما ذكره الفتح بن خاقان وهو قد شن هجوماً عنيفاً

---

(١) انظر دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة ص - ٢٤٠ - ٢٤١.

على ابن باجة وخصص ست صفحات لشتمه في كتابه قلائد العقيان.
يقول الفتح ابن خاقان في شتم ابن باجة «الأديب أبو بكر الصائغ هو رمد جفن الدين وكمد نفوس المهتدين اشتهر سخفاً وجنوناً وهجر مفروضاً ومشتوتاً فما يتشرع ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع ولا أشجى فؤداه بتواري جدث ولا أقرَّ بباريه ومصوره ولا فر عن تباريه في ميدان تهوره، الإساءة إليه أجدى من الإحسان والبهيمة عنده أهدى من الإنسان نظر في التعاليم وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم ورفض كتاب الله الحكيم العليم ونبذه وراء ظهره ثاني عطفه وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واقتصر على الهيئة وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة وحكم للكواكب بالتدبير واجترم على الله اللطيف الخبير واجترأ عند سماع النهي واستهزأ بقوله تعالى : **﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾** فهو يعتقد أن للزمان دوراً وأن للإنسان نبات أو نور حمامة نمامة واختطافه قطافه قد محى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ونسي الرحمن بلسانه فما يمر عليه اسم وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت ونفت **﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾**[1].

ومن الواضح أن هذه الاتهامات تتناول فكر ابن باجة وتتهمه بالخروج عن الدين واشتغاله بعلوم الأوائل وتركه القرآن والسنة والعلوم الدينية ومن هنا يكون الغرض من تلك الاتهامات هو تأليب

---

(١) نقلاً عن كتاب د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي٢٢، ولقد رد تيسير شيخ الأرض في كتابه عن ابن باجة على موقف الفتح بن خاقان. ص - ١١ - ١٥.

وخوفاً من العامة والمعادين للفلاسفة.

٣ ـ يشير نص ابن الإمام إلى أن المشتغل بالفلسفة لا بد له من دربة عقلية خاصة وفطرة فائقة وذلك كله لم يتوافر لأحد من قبل ابن باجة.

٤ ـ استيعاب ابن باجة للفلسفة وتمكنه منها مما جعله ليس مجرد دارس أو شارح بل ناقد أيضا والناظر فيما خلق ابن باجة من شروح وتعليقات لهذه الشروح قيمة وأهمية فهو يطلع على ما كتبه الشراح على كتب أرسطو لكنه ينفد ما كتبه الشراح أحياناً في مناقضة أرسطو وعلى سبيل المثال فلقد وصف ما قاله يحيى النحوي في مناقضة أرسطو بأنه غلط فأحسن ومغالطه قبيحة[١]. وهو بذلك يجادل آراء أرسطو الحقيقية.

لكن ليس معنى ذلك هو المتابعة التامة لآراء أرسطو فعلى الرغم من أنه يبدو في شروحات السماع الطبيعي كأنه واحد من أتباع أرسطو إلا أنه من الواضح أنه تخطى أرسطو في مسألتين أساسيتين تجعله على اختلاف بين مع أرسطو.

الأولى أنه قد نجح في تحطيم الحواجز بين عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة، الثانية أنه تخطى تردد أرسطو وتأرجحه بين وحدانية الله وتعدد الألهة وحسم هذه المسألة وأكد الوحدانية إلى حد الذهاب إلى أن أرسطو لا يمكن إلا أن يكون وحدانياً فهو يؤكد أن أرسطو يقول

---

(١) ابن باجة شروحات السماع الطبيعي، ١٨.

بوحدانية المبدأ الأول عندما يتحدث عن المحرك الأول قائلاً: «فإن كانت الحركات الأزلية واحدة أمكن أن يكون واحداً وإن كانت أكثر من واحدة فهو بالضرورة أكثر من واحد متناهية مدتها أم غير متناهية لكن الأحرى بالطبيعة التناهي والأمر على ما يقوله أرسطو عندما يقول في واحد كفاية»[1].

نريد أن نخلص من هذا أن فيلسوفنا كان متمكناً من الفلسفة وأنه كان ذو حس نقدي يجعله يستوعب الآراء المختلفة ويمايز بينها فهو ليس مجرد شارح فقط بل وناقد أيضاً.

وإذا كان ابن رشد قد استحق لقب الشارح الأكبر لأرسطو فإنه يمكن أن يعد ابن باجة الشارح الأول لأرسطو في المغرب العربي.

٥ ــ في نص ابن الإمام إشارة إلى أن ابن باجة لم يفرد أبحاثاً مستقلة للعلم الإلهي ولقد علل ابن الإمام أن العلوم الأخرى المتصلة بالفلسفة إنما هي متقدمة وتوطئة للعلم الإلهي وقد برع فيها ابن باجة ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما ذكره باحث معاصر عن ابن باجة من البحث في الفلسفة الطبيعية وأخذه بالمنهج الإرتقائي الذي يعالج فيه كل جزء من أجزاء السماع الطبيعي ومن المبادىء والقواعد اللازمة المؤدية إلى تقدم محتوم نحو الهدف المنشود وكان نتيجة لذلك أن كل ضروب العلم والمعرفة حتى البحث في الطبيعة تحولت إلى معرفة جدلية ميتافيزيقية لذا فإن ابن باجة لا يقدم لنا أي برهان على

---

(١) د. معن زيادة الحركات من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، ٢٠٠.

الجمهور عليه وكذلك الفقهاء ولقد كان لهذا الإتهام وقعه وأثره الخطير في ذلك العصر الذي ساد فيه الفقهاء وكانت لهم السلطة على الجماهير والأمراء أيضاً في أكثر الأحيان وسادت فيه علوم السلف واضطهاد الفلاسفة.

وإذا شئنا أن نتبين حقيقة ما ذكره الفتح من آراء ابن باجة فيمكن القول أن الغرض منها الإساءة إلى فكر ابن باجة فهو لم ينكر القرآن أو السنة بل كثيراً ما يستشهد بهما وعلى سبيل المثال يستشهد على العقل المستفاد ومكانته وأنه أشرف العلوم وأعظم مرتبة للإنسان بالقرآن والسنة مثل قوله عز وجل: **﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾**[آل عمران: ٧] وقوله: **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[فاطر: ٢٨] لأن من علم الله حق.

علم علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه وأعظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفته ذاته ولذلك يؤثر عنه ﷺ «وخلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إلي منك»[1] وهذا مثال واحد من كثير مما ورد ذكره من استخدام ابن باجة للقرآن والسنة ويكفي القول أن أحد طرق الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة تكون بمعونة إلهية على نحو ما سنعرف ذلك في موضعه.

ولعل في هذا ما يجعلنا نعرض عن تتبع أقوال الفتح وأنها في غالبها مجرد اتهامات ليوغر صدور العامة ضده.

---

(١) رسائل ابن باجة الإلهية ١٤١ - ١٤٢.

ولقد حرص الفتح على تكرار اتهام الغزالي للفلاسفة بإنكار الشر فحاول أن يظهر تلك الوجوه التي يظهر منها أن ابن باجة كان ينكر حشر الأحياء وخلود النفس[1].

ولقد بلغ مكانة علمية ممتازة وكان من الصفوة الذين تنوعت معارفهم وتأليفاتهم بتعدد النواحي العلمية والفلسفية والأدبية التي شاركوا فيها فنجد ابن باجة الفيلسوف والرياضي والطبيب وله مؤلفاته في العلوم الطبيعية والفنون الموسيقية لقد كان ملماً بكل ثقافة عصره ومشاركاً فيها بالتأليف ـ وسوف نعرض لذلك فيما يلي :

قبل أن نعرض لذكر مؤلفات ابن باجة وشروحه على بعض كتب أرسطو والفارابي نشير إلى أهمية مكانته في الفلسفة والتي سبق بها ابن طفيل وابن رشد ومهد لهما الطريق واعترفا بفضله في ذلك.

لقد دخلت كتب الفلاسفة إلى الأندلس في عهد الحاكم الثاني لكننا لا نلاحظ إنتاجاً فلسفياً ولا تقدماً ملحوظاً في البحث الفلسفي

---

(١) يؤيد الدكتور معن زيادة في كتابه الحركة من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة هذا الاتهام فلقد ذكر أن ابن باجة قد رفض بعض المعتقدات الدينية الشائعة فقد جاء في أبحاثه وأعماله أن أفراد الإنسان لا يتمايز بعضهم عن بعض بعد الموت، إذ ان الأنفس السعيدة هي وحدها الخالدة لا تتكثر ولا تفترق بل هي متحدة بالنفس الكلية وإن الجزء الخالد من العقل الإنساني يتحد بالعقل الكلي وقد أعلن ابن باجة أن العقل هو الجزء الوحيد من الإنسان الذي يعرف الوجود بعد الموت الجسدي ٢٦ ـ وعلى كل فإن بدون الدخول في تفصيلات ذلك إلا أنه يمكن القول مع ابن رشد بأن الاختلاف في كيفية المعاد لا يوجب تكفيراً انظر ابن رشد فصل المقال ٢٩ .

إلى أن جاء ابن باجة ويحدثنا عن ذلك الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز ابن الإمام الذي صحب ابن باجة وتتلمذ عليه فيقول «فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة ببلاد الأندلس في زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق ونقل من كتب الأوائل وغيرها نضر الله وجهه وتردد فيها فما انتهج لناظر قبله سبيل وما تفيّد عنهم منها إلا ضلالات وتبديل كما تفيد عن ابن حزم الاشبيلي وكان من أجلّ نظار زمنه وأكثرهم لم يتقدم على اثبات شيء من خواطره وكان أحسن منه نظراً وأثقب لنفسه تمييزاً وإنما انتهجت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الحبر وملك بن وهيب الاشبيلي فإنهما كان متعاصرين غير أن ملكاً لم يتقيد عنه إلا قليل في أوائل الصناعة الذهنية ثم أضرب الرجل عن النص ظاهراً في هذه العلوم وعن التعليم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فنون المعارف وأقبل على العلوم الشرعية فراس فيها أو زاحم ذلك لكنه لم يكن يلوح على أقواله ضياء هذه المعارف ولا قيد منها شيئاً بقي بعد موته.

وأما أبو بكر رحمه الله فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر والتتبع والتقيد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمنه وأثبت في الصناعة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفضل ويركب فعل المستولي على أمرها وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته في ذلك الفن وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليمه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات تستقرأ من قوله في رسالة الوداع واتصال الإنسان بالفعل الفعال

وإشارات مبررة في اثناء أقاويله لكنهـا في غايـة القوة والـدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن يبرع في التوطئات وتتفصل له أنواع الوجـود على كمالهـا ويكون مقصـراً في العلم الذي هو الغاية إليه كان التشوف السابق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذي موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجـه من الظلمـات إلى النور وكما كان رحمه الله[1].

ولقد نقلنا هذا النص على طوله لأهميته فهو يبين لنا بصدق مكانة ابن باجة بين معاصريه ويمكننا أن نخلص من هذا النص بعدة نتائج نوجزها فيما يلي :

١ ــ إن لم يكن في بلاد الأندلس انتاج فلسفي من قبل ابن باجة وإن كان هناك اشتغال بالفلسفة إلا أن هؤلاء لم يصلوا إلى مرتبة ابن باجة بـل لم يعرف لهم انتـاج فلسفي وإن كان فهـو هزيـل وضعيف ومليء بالمغالطات وسوء الفهم ولقد وصف ابن الإمام نتاج ابن حزم الفلسفي بأنه ضلالات وتبديل ولقد سبقت الإشـارة إلى نقد صـاعد لابن حزم وأنه أساء فهم كتب أرسطو.

٢ ــ إن الاشتغال بالفلسفة في ذلك الوقت كان يتطلب شجاعة وجرأة ولقد مر بنا معاداة الجمهور والفقهاء وبعض الأمراء للمشتغلين بالفلسفة ولقد ذكر ابن الإمام أن ملك بن وهيب الاشبيلي الذي كان معاصراً لابن باجة قد رجع عن الاشتغال بالفلسفة مؤثراً سلامة العاقبة

---

(١) رسائل ابن باجة الإلهية ملحق ١٧٥ / ١٧٧ .

وجود الله سوى البرهان الطبيعي أي برهان الحركة ولهذا الموقف أهميته الواضحة ذلك أن المنطق والعلوم التعليمية أي الرياضيات ليست إلا أدوات للفلسفة دون أن تشكل جزءاً أساسياً من الفلسفة أما الفلسفة على الحقيقة فتبدأ بالطبيعة والبحث فيها الأمر الذي يجعل من الطبيعة الخطوة الأولى في نظام فلسفي ارتقائي موحد في هذا النظام تنكسر الحواجز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي أي أنه يبدأ بالبحث الطبيعي الذي يقوده إلى اثبات الله[1].

ويؤكد على مكانة ابن باجة الفلسفية شهادة معاصر آخر له هو ابن طفيل وهو يعد تلميذ غير مباشر له فهو لم يلتق به وقد ذكر ذلك في قصة حي بن يقظان فيقول واصفاً مكانة ابن باجة ومؤلفاته في تعقيبه على الحالة العقلية في الأندلس «. . . ثم خلف من بعدهم خلفاً آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ غير أن شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي كاملة ولكنها مجتزأة في أواخرها ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود ببرهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول إعطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال

---

(١) د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة ـ ١١٩ ـ ٢٠٠ .

لتبديلها فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه[1]».

وفي هذا النص إشارة إلى طبيعة الأسلوب الفكري لابن باجة وصعوبة ذلك الأسلوب والذي اعترف بصعوبته ابن باجة نفسه وفي الحقيقة أن هناك نصوصاً له مستغلقة لا يمكن لقارئها أن يفهمها إلا إذا ركز فيها انتباهه إلى أقصى حدود التركيز وعاود قراءتها من بعد جهد، وربطها بما سبقها وبما يليها من المعاني والفكر[2].

ولعل ما يزيد الأمر صعوبة هو أن ابن باجة كثيراً ما كان يتحدث عن الفكرة ولا يتمها أو يشير إليها في مواضع أخرى من كتاباته أو يعد أنه سيذكرها وما إلى ذلك الأمر الذي يزيد من جهد القارىء في تفهم آرائه وجعل هذه الطريقة شاقة لمن عاصره ولمن جاء بعده والقارىء لما نشر من أعمال ابن باجة يدرك مشقة ذلك جيداً وربما كان ذلك سبباً في أن النسيان غلفه أحياناً من القدماء والمحدثين في حين ذاعت شهرة من جاء بعده واستفاد منه كابن طفيل وابن رشد.

إلا أن ذلك لا يقلل من تلك المرتبة العالية التي بلغها ابن باجة والتي اعترف بها معاصريه الذين أدركوا فضله وعلو منزلته ولقد مر بنا على سبيل المثال شهادة اثنين من كبار معاصريه ابن الإمام وابن طفيل

---

(١) ابن طفيل حي بن يقظان ـ ٦٢.
(٢) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ـ ١٤٨، حيث أورد نصاً مطولاً من كتاب النفس لابن باجة للدلالة على صعوبة الأسلوب وعسر فهمه.

ولقد ذكر له ذلك الفضل ابن رشد الذي قيل في بعض الروايات أنه تتلمذ على يديه في سن مبكرة.

وقبل أن نختم حديثنا عن مكانة ابن باجة العلمية والفلسفية نود أن نشير إلى موقفه من الغزالي والذي يمكن القول أنه قد سبق بذلك ابن رشد إلا أن الأخير قد اختص الغزالي بكتاب مستقل رد فيه على كتاب تهافت الفلاسفة ويبدو أن ذلك الكتاب لم يقع في يد ابن باجة لأنه لا يذكر إلا كتاب المنقذ من الضلال ورده محصوراً على ذلك الكتاب وفضل ابن باجة هو الفضل السبق في الرد على الغزالي الذي ساد فكره حيناً من الزمان في المغرب وبلغ مكانة كبيرة في المشرق يقول رداً على ما ذكره الغزالي أنه شاهد عند اعتزاله الناس أموراً إلهية والتذاذاً عظيماً ويقول ابن باجة تعقيباً على ذلك « وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينقل عن هذا الصنف ولا عن مآله الأولى وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق فإنه يبين ذلك من أنه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي زعم والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العلم من العجائب ويضرب لذلك مثالاً بالمدن الكبار وان الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها فكيف بالعالم العقلي؟ وأن نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة أجمل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أجمل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله مما يفهم به أن الغاية القصوى من علم الحق الالتذاذ[1].

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٢١.

وعلى هذا فابن باجة يرى أن ادعاءات الغزالي مشاهدة أمور إلهية وبلوغ قصة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة ويرى أن الغزالي لم يرتفع في الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحيين كما يدّعي وأن ما ذكره من مشاهداته للجواهر الروحانية مجرد ظن ولقد ذكر أيضاً في تدبير المتوحد أن الطريق الصوفي الذي اتبعه الغزالي يجعله مفكراً من الدرجة الثانية ولا يمكن أن يصل به إلى الحقيقة والسعادة الحقيقية كما كان يدعي.

وبعد فهذا عرض موجز لحياة ابن باجة والتي اتسمت بالاضطراب والفتن ولكن ذلك لم يفت من عضده ولم يؤثر ذلك على بلوغه منزلة علمية كبيرة وقد ساعده على ذلك موهبته الفذة وفطرته العقلية الفائقة.

٢ ـ مؤلفات ابن باجة:

على الرغم من أن ابن باجة كان مقلاً في كتاباته وأيضاً لم يصل إلينا منها إلا القليل إلا أن الكتب القديمة قد ذكرت كثيراً من المؤلفات التي لم تنسب لابن باجة.

ولقد صدرت مؤخراً دراسة حديثة لمؤلفات ابن باجة لجمال الدين العلوي ـ بيروت ١٩٨٣ ـ وقد بذل فيها صاحبها جهداً مشكوراً لاستقصاء كتب ابن باجة وما كتب عنه وذلك في ستة فصول تناول فيها ابن باجة في المصادر العربية القديمة والحديثة والمصادر الأجنبية الحديثة ومؤلفات ابن باجة المنشورة مع تعليق على كل نشرة ومؤلفات ابن باجة في المخطوطات ومحتويات كل مخطوط ومؤلفات

ابن باجة في الفهارس القديمة مع ملحق بما ورد في الفهارس الحديثة وابن باجة وآثاره الشعرية وترتيب مؤلفات ابن باجة وأهم مراحل الفكر الباجوي.

ولقد اعتمدت على هذه الدراسة في ذكر مؤلفات ابن باجة في الكتب القديمة والمؤلفات المنشورة.

ولقد كانت قائمة ابن أبي أصيبعة كما وردت في عيون الأنباء أكثر الكتب القديمة شمولاً لذا أثرنا أن نقتصر عليها وهذه هي كتب ابن باجة كما ذكرها ابن أبي أصيبعة.

١ ــ شرح كتاب السماع الطبيعي.

٢ ــ قول على بعض كتاب الآثار العلوية.

٣ ــ قول على بعض كتاب الكون والفساد.

٤ ــ قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان.

٥ ــ كلام على بعض كتاب النبات.

٦ ــ قول ذكر فيه الشوق الطبيعي وماهيته وابتداء أن يعطي أسباب البرهان وحقيقته.

٧ ــ رسالة الوداع.

٨ ــ قول يتلو رسالة الوداع.

٩ ــ اتصال العقل بالإنسان.

١٠ ــ كتاب تدبير المتوحد.

١١ ــ كتاب النفس.

١٢ ــ تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية.

١٣ ــ فصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها.

١٤ ــ نبذة يسيرة على الهندسة والهيئة.

١٥ ــ رسالة كتب بها إلى صديقه أبي جعفر يوسف بن أحمد بن حشداي بعد قدومه إلى مصر.

١٦ ــ تعاليق حكمية وجدت متفرقة.

١٧ ــ جواب لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه.

١٨ ــ كلام على شيء من كتاب الأدوية المقررة لجالينوس.

١٩ ــ كتاب التجريبيين على أدوية ابن وافد.

وقد اشترك في تأليف هذا الكتاب أبو بكر ابن باجة وأبو الحسن ابن سفيان.

٢٠ ــ كتاب اختصار الحاوي للرازي.

٢١ ــ كلام في الغاية الإنسانية.

٢٢ ــ كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال.

٢٣ ــ كلام في الاسم والمسمى.

٢٤ ــ كلام في البرهان.

٢٥ ــ كلام في الاسطقسات.

٢٦ ــ كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع.

٢٧ ــ كلام في المزاج بما هي طبي[١].

هذا عن المؤلفات كما ذكرت في الكتب القديمة وهذه القائمة هي أوفى وأشمل القوائم كما سبق أن ذكرنا ونعرض فيما يلي للمؤلفات المنشورة لابن باجة.

---

(١) جمال الدين العلوي مؤلفات ابن باجة ١١٩ ـ ١٢٠.

مؤلفات ابن باجة المنشورة

١ ـ نشرات م. أبلاسيوس

أ ـ ومن قول أبي بكر في النبات مجلة الأندلس ١٩٤٠ المجلد الخامس ٢٥٥ ـ ٢٩٩ .

ب ـ رسالة اتصال العقل بالإنسان مجلة الأندلس ١٩٤٢ المجلد السابع ١ ـ ٤٧ .

ج ـ رسالة الوداع مجلة الأندلس ١٩٤٣ المجلد الثامن ١ ـ ٨٧.

د ـ تدبير المتوحد مدريد ١٩٤٦ .

ولقد قدم بذلك بلاسيوس خدمة كبيرة للتراث الفلسفي في الغرب الإسلامي وله فضل البداية لأنه أول من اهتم بنشر نصوص لابن باجة .

٢ ـ نشرة د. م. دنلوب

يعتبر دنلوب أول من نشر جزءاً من كتاب «تدبير المتوحد» لابن باجة وذلك قبل أن ينشر اسين بلاسيوس ١٩٤٦ النص الكامل للكتاب وقام دنلوب في نفس الوقت بترجمة الجزء الذي نشره إلى اللغة الانجليزية .

٣ ـ نشرات محمد معصومي

أ ـ كتاب النفس مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٠ ولقد قدر لهذا النص أن يحقق تحقيقاً علمياً دقيقاً وذيله محمد معصومي بمجموعة من الهوامش والاحالات تدل على مدى الجهد الذي بذله في تحقيق النص.

ب ـ كتاب الكون والفساد.

مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٧ م وأعيد نشر النص في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة بروالبندي باكستان ١٩٦٧.

نشرات ماجد فخري

أ ـ رسائل ابن باجة الإلهية دار النهار بيروت ١٩٦٨ وتضم هذه الرسائل.

ـ تدبير المتوحد.
ـ في الغاية الإنسانية.
ـ الوقوف على العقل الفعال.
ـ رسالة الوداع.
ـ قول يتلو رسالة الوداع.
ـ اتصال العقل بالإنسان.

ب ـ شرح السماع الطبيعي دار النهار بيروت ١٩٦٨.

ج ـ تعاليق ابن باجة على ايساغوجي أبي نصر الفارابي مجلة الأبحاث السنة ٢٣ كانون الأول ١٩٧٠. ص ٣٣ ـ ٥٢.

د ـ تعاليق ابن باجة على كتاب المقولات للفارابي مجلة

الأبحاث السنة ٢٤ ـ ١٩٧١ . ص ٣٧ ـ ٥٣ .

نشرات عبد الرحمن بدوي

أ ــ أربع رسائل لابن باجة .

في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد المجلد ١٥ ص ٧ ـ ٥٤ ـ ١٩٧٠ .

في الوحدة والواحد .

في المتحرك .

في الفحص عن القوة النزوعية .

ومن قوله في القوة النزوعية .

ب ــ وقد أعاد د. بدوي طبع هذه الرسائل كما نشرت أول مرة وذلك ضمن مجموعة الرسائل في كتاب سماه : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن عدي وابن باجة سنة ١٩٧٣ ثم أعاد طبعها مرة ثالثة دار الأندلس طبعة ثانية ١٩٨٠ .

٦ ــ نشرات معن زيادة

أ ــ شروحات السماع الطبيعي .

دار الفكر ـ دار الكندي ـ بيروت ١٩٧٨ .

ب ــ تدبير المتوحد .

دار الفكر ـ دار الكندي ـ بيروت ١٩٧٨ .

٧ ــ نشرة أحمد فؤاد الأهواني

رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموع يحمل عنوان «تلخيص

كتاب النفس» لأبي الوليد ابن رشد ـ مطبعة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٠[1].

٣ ـ فلسفته :

أما عن فلسفته الخاصة فيمكن القول بأنه وإن استمد بعض عناصرها من فلسفة أرسطو وأفلاطون والفارابي فإنها تبدو مبتكرة إلى حد كبير. وقد اعترف ابن باجة بأمانة أنه وإن اعتمد على السابقين فقد انفرد بشيء تبين له وحده فقط ، كذلك أشار إلى أنه وجد في كتاب الأخلاقي لأرسطو شيئاً يشبه أن يكون قريباً مما اهتدى هو إليه، لكنه شيء مجمل جداً. وأقرب الفلاسفة إليه هو سبينوزا الذي وفق مثله بين الجانبين الميتافيزيقي والأخلاقي في مذهبه.

والفكرة المحورية في تفكير ابن باجة هي أن السعادة الحقة لا تكون إلا بإدراك العقل لذاته، وذلك بعد سلسلة عديدة الحلقات من الادراكات المتدرجة وعندئذ يصبح العقل والمعقول شيئاً وحداً، أي عندما يدرك العقل أنه نشاط فعال، وفي هذه الحال يدرك الفيلسوف ذاته خارج نطاق الزمن أي من وجهة نظر الأزل.

فيعلم أنه يتكون من جزأين أحدهما ينشأ في الزمن ويندثر في الزمن. وهو الجسم، والثاني شيء خالد وأزلي وهو العقل الذي يدرك نفسه بنفسه وينخرط عندئذ في سلك الأزل. وفكرة التطور والتدرج تسري في مذهب ابن باجة، وهي تنتهي عنده إلى نوع من

---

(١) جمال الدين العلوي مؤلفات ابن باجة ٣١ ـ ٣٩.

التصوف العقلي الذي يوجد ما يماثله عند سبينوزا. وابن باجة ينقد بوضوح النزعة الصوفية الدينية عند الغزالي ويرى أن المشاهدة الصوفية التي تحدث عنها الغزالي وغيره من الصوفية ليست إلا ضرباً من الخيال والوهم الخاطىء.

إن الصوفية يتحدثون عما يسمونه «عين الجمع» ويرون أن ذلك هو الغاية القصوى «وذلك كله، وفعل ما ظنوا خارج عن الطبع، ولو صدق ما يعتقده هؤلاء المتصوفة لما أمكن أن ينشأ مجتمع إنساني، ولظل العقل الإنساني معطلاً، ولأدى ذلك إلى القضاء على العلم وعلم الفلسفة». وقد عرض ابن باجة بالغزالي في رسالة الوداع، ووصف ما قاله عن المشاهدة الصوفية هي الغاية القصوى للإنسان. ثم قال إن الغزالي إنما أراد أن يبرر صحة ما كان يعتقده، بدلاً من أن يبحث عن الغاية السامية للوجود الإنساني وهي الانخراط في سلك الأزل، كما يتصورها ابن باجة.

أ ــ الإنسان:

ويفرق هذا الفيلسوف الأندلسي بين عدة مستويات للإنسان الذي يعيش بحسب طبيعته في مجتمع إنساني. فهناك الإنسان البهيمي أي الذي يقوده هواه وتسيطر عليه انفعالاته، ثم الإنسان الذي يفكر تفكيراً نظرياً، وأخيراً يوجد الإنسان الذي يتحقق لديه العقل في أكمل صورة فيدرك الأشياء عن طريق الحدس أي من الداخل ـ وهذه هي درجات المعرفة الثلاث التي لها ما يماثلها عند سبينوزا. وإذا كان ابن باجة يشبه العقل

الإنســاني في معرفــة الــدرجـة الثــالثــة بــالعقــول السمــاويــة التي تشرف على الأفلاك عند الفارابي أو عنـد ابن سينا، فيجب ألا يحجب هذا التشبيه فكرته التي تبينت له وحده على حد قوله، وهي اعتقـاده أن الكائنـات في الطبيعـة. بتحرره من الـطبيعة والأهـواء، وعنـدئذ يتـاح له أن يـرى الأشياء من منـظور الأزل، وكأن النفس أو العقل الإنساني يصنع نفسه بنفسه في نظر هذا الفيلسوف.

وهذا الإنسان الكـامل لـه غايـات متعددة ومتـدرجة. فله جسم يجب أن يعنى به، لأنه أداة يستخـدمها في تحقيق غـايات أخـرى. كذلك توجد لديه إدراكات نفسية من حس وخيال وتذكر. وهو يشارك فيهـا غيره من أقـرانه في جميـع المجتمع الإنـسـاني بل يشـارك فيها الحيوان أيضاً.

غير أن الإنسان يتميز عن الحيوان بتكوينه للمعاني العقلية العامة التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة في معرفة الدرجة الثانية أي في مرتبة الاستدلال العقلي. أما المحرك الحقيقي الإنسان الكامل فهـو الرأي الصائب أو الفكرة التي تكفي نفسها بنفسها دون أن تكون في حاجة إلى مطابقة مـوضوع طبيعي تستنـد إليه. إذ ان المـوضوعـات الطبيعية تخضع للكون والفساد.

والإنسان في أدنى مراتبه لا يمكن أن يكون في مستوى البهيمة وإلا لما أمكن أن ينشأ أي مجتمع إنـسـاني.

فالناحيـة الفكريـة هي التي تميز الإنسـان عن البهيمة، وكمـال الناحية الفكرية يتمثل في صواب الرأي وصدق الظن.

وأثـر مثـل هـذه الصفـات واضـح في كثيـر من المهن والقـوى

الإنسانية كقيادة الجيوش والطب والتجارة والملاحة وتدبير المنزل وهي مهن وقوى بها قوام المجتمع الإنساني مهما انحطت مرتبته. الغاية القصوى للقوة الفكرية هي الحكمة أي الفلسفة والإنسان الذي يصل إلى هذه الغاية لا يزهد في الحياة، بل يشارك الآخرين في حياتهم، وإن بدا بينهم مثل النبات القوي الذي ينشأ تلقائياً وسط الأعشاب الهزيلة. فمن واجبه أن يعنى بجسمه وان الفضائل ترتفع به، لكن الفضائل أيضاً ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة هي الأخرى، فهو بالفضائل النفسية أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل، فذو الحكمة ضرورة فاضل، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة، وإذا بلغ الغاية القصوى. «صدق عليه أنه إلهي فقط» ومعنى أنه إلهي أنه يدرك المعاني الكافية، أي الصادقة في ذاتها ولذاتها فقط بصرف النظر عن الموضوعات الحسية العابرة التي تجسد فيها.

وإدراك المعاني في هذا المستوى الخارج عن نطاق الزمن هو الغاية القصوى للعقل الإنساني.

ب ــ المعرفة:

ويبدو أن إدراك المعاني الأزلية في هذا المستوى هو ما يعنيه ابن باجة بفكرة اتصال العقل الإنساني. ذلك أن الإنسان صاحب الرأي الصائب تنزع نفسه إلى إدراك الدوام، والدوام من صفات الشيء الأبدي «والرأي الصواب في ذاته يشتاق إلى الدائم نفسه» . . . ولا يعلم الصواب بالاطلاق إلا الحكماء، وبعد الوقوف على كمال

الإنسـان «وذلك ينبغي أن نتبـع الرأي الصـواب في سلوكنـا العملي بمعنى أن من يتبع أهواء النفس وما تنزع إليه من أمور خاصة بالجسم فقط لا يختلف عن الحيوان، ذلك أن الإنسان عندما يقوم بهذا العمل فإنه لا يقوم به من حيث هو إنسـان، «بل من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية» وفي هذه الحال لا يدرك من الأبدية إلا بذلك القدر اليسير الذي يتاح للحيوان في حياته العابـرة، عن طريق استخـدام نشاطـه النـزوعي... أمـا إذا أراد الإنسـان أن يكـون عمله إنسـانيـاً بمعنى الكلمة فعليه أن يتبع دائماً الرأي أو الفكر الصائب. وذلك لأن هـذا الرأي الصائب هو الذي يحركه إلى ما هو دائم بذاته.

وهنـا تختلف مـراتب النـاس، فبعضهم خلق ليكـون إسكـافيـاً وبعضهم أعـد ليكـون إنساناً كاملاً، وهذا الإنسان الكامل هو من يعـد جميع قـواه حتى يجيد استعمـالها مـع النحو الـذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، ولو أدى به ذلك في بعض الأحيان إلى التضحية بنفسه من أجل ما يراه حقاً.

فمراتب المعرفة إذن ثلاث: أولاها أقرب إلى الانفعـال، وهي المعرفة التي تخضـع للأهـواء المتقلبة، والمـرتبة الثـابتة هي مـرتبة الحدس العقلي الذي يرى ابن باجة أن يستعيض بها عن المشـاهدة الصوفية وفيهـا يتخلص المرء من مجتمع العبيد ليعيش في مجتمـع الأحرار الذين يسـميهم «النوابت» وهم الذين يعيشـون في مجتمعاتهم كأنهم غربـاء لكنهم يكونـون المجتمع الحـر وسط مجتمع العبيـد، فالمتوحد إذن هو الإنسـان الكامل الذي ينبت تلقائياً في بعض المدن، والذي يجب عليه أن يمـد يده إلى أمثـاله في مـدينته أو في المـدن الأخرى ليكون معهم مجتمعاً كاملاً لا تحصره حدود الزمان والمكان

«وإنما هو من نحا نحو العلوم النظرية» فيدرك بها جزءاً من غايته التي يسعى إليها.

وللعلم في نظر هذا الفيلسوف لذتـان. أولها لـذة اليقين عندمـا يصـل المرء إلى إدراك المعـاني الصائبـة أو الحقـائق. وهـذه اللذة العقلية تشبه اللذة الحسية على نحو ما فكما أن اللذة الحسيـة كمال للجسم. كذلك اللذة العقليـة كمال للنفس. لكن اللذة الحسيـة قد تعود على الجسم بالضرر في حين أن اللذة العقلية لا يمكن أن تورث ضرراً.

أما اللذة الثانية للعلم فهي تلك التي يشعر بها كل من علم شيئاً جديداً، وهذه لا اسم لها وهـذه دائماً مـلازمة للعـالم. وهي لذة لا يسبقها ألم ومع ذلـك فإنهـا ليست الغايـة الأسمى، فإن البـاحث لا يبحث عن المعرفة من أجل هذه اللذة، بل هي ربح يحدث عرضـاً «فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشـرب الالتذاذ بمـا لا يصح به جسمه»ويشهد بـذلك أن نبـلاء الناس يعتـرفون بـأن العلم الحق «هو النبل والشرف سواء كان نافعاً أو ضاراً». إن سعادة الإنسان هي أن يصـل إلى ذلك الأمر العـظيم الـذي «لا نعلم مـا هـو على التحصيل، غير أن عظمه لا يجد موقعه من النفس، ولا تقدر العبارة على إبدائه لعظمه وجـلاله ورونقـه حتى ان بعض الناس يعتقد أنه يصير نوراً وأنه يصعد إلى السماء».

إن ابن بـاجة يمجـد من العلم أسمى مراتبـا وهي مرتبـة رؤيـة الأشياء من منظوره الأزل ـ والعلم النظري الذي د يعرض عنه أكثر الناس هو الذي يحقق السعادة الكبرى وهي السكينة والفرح والبهجة

التي يشعر بها الإنسان الكامل الذي أدرك جوهره الحقيقي وأنه جزء من الوجود العقلي الذي لا يخضع لعوامل التغير في خلال الزمن.

فهذا الإنسان يعيش غريباً ومتوحداً، لأنه يشبه أن يكون قد صنع نفسه عن طريق العلم والآراء الصائبة فلا يفزعه شيء، ويعلو على فكرة المادة والزمان، أي لكي ينظر إلى الأشياء جميعاً من منظور آخر، وهو منظور الأزل.

وقد عبر ابن باجة عن هذه الفكرة تعبيراً واضحاً في آخر رسالته المسماة الغاية الإنسانية، فقال «فهو (أي الإنسان الكامل) يشارك المتعبد المرائي فإن كليهما يرفع ويخفض ويتلو، ولكن فعل المتعبد صلاة وفعل المرائي ليس صلاة أصلاً، بل يحاكي... فإذا حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها، وصار كما يقول أرسطو سكينة في فرح وسرور دائمين فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم، وأما الدائم فهو الذي لا يشمله زمان وهو دائم بنفسه، لا بأن زمانه دائم». ومن هذه الزاوية يفسر ابن باجة كيف يتصل العقل بالإنسان، وكيف يكون إدراك العقل ذاته على أنه جزء من العالم هو الذي يحقق له الدوام، ويصله بجميع العقول الإنسانية التي أدركت هذه الحقيقة أو يستدركها في المستقبل.

ذلك أن المعاني الكافية أو الآراء الصائبة فى ذاتها ولذاتها لا تخضع لعوامل الكون والفساد لأنها يقينية، وهي لا تزول في حد ذاتها بل، قد تزول بصفة عرضية كموت صاحبها أو بنسيانه. أما هي في ذاتها فإنها تخضع لحساب الزمن والعلم بها يقيني. فلا يمكن أن

يستحيل بعناد، وإنما يعدم أما بزوال الموضوع وهو الإنسان، وبتعريه عنها وهو النسيان. . ولكن تبين أن العلم الأقصى الذي هو تصور العقل لا يمكن فيه النسيان. . . » لكن كيف يتحقق هذا العلم الأقصى؟ إنه يتحقق في آخر مراتب تدرج المعرفة الإنسانية، إذ أن الطبيعة، على حد تعبير مكرر عند ابن باجة لا تعمل إلا على النحو من التدرج. وهذه المرتبة الأخيرة توجد عند الإنسان الكامل. أما في مراتبه الأولى فهو عاجز عن تحقيقها. وليست هذه المرتبة القصوى متاحة لجميع أفراد الإنسان، لأنهم متفاوتون من حيث الفطرة. فبعضهم يظن أن كمال الصحة وتمامها هو الغاية القصوى. «مع أنها لا توجب شرفاً لصاحبها ولا ذماً» بل هي أدوات تخدم غايات أخرى. وبعضهم يظن أن الثراء هو الغاية القصوى مع أنه ليس إلا وسيلة تمهد لغايات أسمى. وبالجملة فإن هؤلاء الذين لا يستطيعون التحرر من الآراء الخاطئة التي تعتمد على الوهم والخيال وتدور حول الأهواء هم رعايا في مجتمع العبيد. أما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مجتمع السعداء والحكماء فهو الذي يرى أن العلم النظري وسيلة يكمل بها الإنسان. وأن جميع القوى النفسية التي تظهر تباعاً عند الانسان ليست إلا وسائل فعالة ومحركة، ولكنها ليست غايات قصوى في ذاتها، لأن الفاعل ينقص عن الغاية القصوى بهذه المرتبة وهي أنه من أجلها كان، لأنها (الغاية القصوى) لو كانت غير موجودة لكان وجوده عيناً، ومتى لم يلحقها كان فعله عناء.

فهي تعطيه الشرف والكمال، وفقدها يفيده الخسة والنقص فليس الفاعل شريفاً بذاته ما لم يكن غاية قصوى حتى يكون فعله

جوهرة، كما قيل في العقل. وفي كل ذلك ما لم يكمل فوجوده إنما هو ليكون خادماً؟

ج ـ النفس:

ومعنى ذلك أن النفس تبدأ بأن تكون عقلاً هيولانياً، أي لوحة ملساء، ثم تنتهي بأن تدرك أنها في حقيقة جوهرها نشاط فعال. وهذا هو ما يعبر عنه ابن باجة بلغته الخاصة الغامضة فيقول «إن الإنسان ما لم يكمل فهو ناقص» فهو إنما يتدرج من مرحلة إلى مرحلة أسمى منها لأنه يسعى في تحقيق نفسه «فالعقل الإنساني هو الذي يدرك المبادىء وهو منبع هذه المبادىء في حقيقة الأمر. ولذلك فعمله نحوه، حتى كأنه أعد لذاته فليس فيه شيء من أصناف ذلك النقص، بل هو التمام على أكمل ما يكون». إن هذا النص الذي يبدو في غاية الغموض والتعقيد ربما أمكن توضيحه من وجهة نظر ابن باجة، وبمصطلح أرسطو، بأن نقول إن النفس الإنسانية تنطوي على استعداد للمعرفة فتسمى عقلاً بالقوة أو لوحة ملساء، ثم تتتابع قواها من حس وخيال وتذكر ونظر، أي استدلال عقلي، ثم تصل إلى مرحلة الحدس فتدرك ذاتها من الداخل أي تعلم أنها نشاط عقلي، وفي هذه الرحلة يكمل العقل الانساني، بحسب الواقع، بعد أن كان كاملاً بالقوة، فهذا العقل هو الذي كان يحرك جميع القوى النفسية الأخرى خسيسة كانت أم شريفة، أي أنه يشبه أن يكون غريزة تنمو مع التجارب، فهذه القوى النفسية «إنما تتم به لأنها كلها مؤلفة من كليات، وهو الذي يفعل الكليات».

ويذهب ابن باجة إلى حد القول بأن من لم يعلم العنصر الذاتي

فيه، أي نشاطه العقلي، فعلمه كله خطأ. لأن هذا النشاط العقلي هو منبع كل معرفة صحيحة.

فالعقل الإنساني إذن موجود في كل إنسان وجوداً كامناً. وإذا أدركه الإنسان تحقق له الكمال فعلاً ـ وهذا هو ما عبر عنه ابن باجة بلغة غامضة فقال: «وكل أمر موجود فإذا تصور حصل، وحصل للإنسان منه أنه موجود، وجود آخر غير وجوده لسائر القوى. . . فصار أحد الموجودات الإلهية، وحصل أقرب ما يكون من الله، تبارك وتعالى، وحصل له رضاه وحصل في خيرات إلهية لا تحصى ولا تعد». أي أن العقل يخرج على حد تعبيره من الظلمة ويسمو على الطبيعة التي نشأ منها، فينتهي عند بعض الفلاسفة بأن يدرك ذاته على أنه كائن إلهي أو موجود إلهي.

وكان ابن باجة يقصد بفكرة الألوهية هنا ما يتسق مع وحدة الوجود بمعناها المادي أو الطبيعي لا غير، ومهما يكن من شيء فإن هذا العقل الذي يعد لديه جزءاً من العالم يمكن أن يوصف بأنه أزلي. ومما يكشف عن فكرة صنع العقل لنفسه ما تضمنته فقرة من كتابات ابن باجة إلى صديق له في رسالة الوداع بعد أن عدد مراتب الكمال حسب تفاوت فهم الناس. وبين له أعلى هذه المراتب فقال «أو تكون كاملاً بكمالك الخاص فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك. وبوجودك صار أولئك موجودين، وبوجودك ولا صرت أنت كائناً «مثال ذلك ما أقوله أن بالقطع صار السكين سكيناً ولولاه لما كان. . .» فالعقل إذن يصنع نفسه بإدراكه للمعاني الكافية وإذا أدرك

نفسه فقد بلغ الغاية القصوى «وأيضاً من حصلت له هذه المرتبة حصل في الحال حالة يفوق النطق جلالها ولذتها وبهجتها» .فهذا العقل الذي يصنع نفسه بنفسه، كما يصبح السكين سكيناً لأنه يستخدم في القطع هو «في غاية البعد عن المادة، لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية أو بعبارة أكثر وضوحاً أنه هو العقل الذي يدرك نفسه بنفسه عن طريق الحدس، وبه يعرف الإنسان الأشياء من داخلها لا من الخارج»

وهكذا يفسر ابن باجة لصديقه كيف يتم اللقاء بينهما إن قدر لأحدهما أن يحرم من جسمه الذي ينقله من مكان إلى مكان حتى يرى أصدقاءه. إن اللقاء في هذه الحال، لن يكون لقاء غرض ولكنه لقاء عقلي صرف وهو لقاء يتم خارج نطاق الزمن بين الغابرين وبين من سيأتون خلال الزمن، وهو يتم على نمط واحد في لذة صرف وبهاء وسرور». وهو لقاء إلهي «واللقاء الإلهي هو لاقتضاء هذا العلم أو عطائه. وهو أشرف أصناف الحصول للالتقاء. واللقاء توطئة (تمهيد). وتحصيل هذا العلم أو حصوله على غاية». ومتى تحققت الغايات لم تعد هناك حاجة إلى الوسائل.

فإن هذا العلم إذا حصل كان اللقاء بتلقي العلم النظري. فإن شئت أن تلقاني بعيني، وتلقى من سلف من قبلي كما لقيتني، وتلقى من يأتي من بعدك في غابر الزمن، فعليك أن تسعى إلى هذه المرتبة من العلم، وعندئذ تلقى الأسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك هو الفوز العظيم.

فالخلود عند ابن باجة انما هو خلود العقل الذي يظهر في آخر مراحل النمو عند الإنسان. وليست القوى النفسية السابقة له إلا ظهوراً تدريجياً له من وجوده بالقوى أي كمجرد استعداد كامن إلى وجود بالفعل. أي عندما يدرك أنه هو السبب في جميع ما أدرك في مختلف مستويات نموه التدريجي.

ففي الجملة نرى أن ابن باجة، وإن استمد عناصر مذهبه من دراسات فلسفة سابقة، فقد قدم مذهباً مبتكراً إلى حد كبير. وربما كان أكثر المذاهب شبهاً به هو مذهب سبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود في العالم الأوروبي.

د ــ أهمية معرفة النفس:

يذهب ابن باجة كما ذهب أرسطو من قبل إلى ضرورة معرفة النفس وأهمية تلك المعرفة وصدارتها على كل معرفة والعلم حسن وجميل ولقد تعددت مراتب شرف العلم فبعضه أشرف من بعض والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية لأنه أشرفها جميعاً.

ويرجع شرف العلم بالنفس وعلو مرتبته إلى عدة أسباب منها أن كل علم مضطر إلى علم النفس فليس يمكننا أن نقف على مبادىء العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي بالحد.

وأيضاً أنه من لم يعرف نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به من معرفة غيره فإذا كنا نجهل حال أنفسنا فأحرى بنا أن لا نثق بما يتبين لنا في

سائر الأمور معنى هذا أن البداية في المعرفة والتي تسبق كل معرفة هي معرفة النفس.

والعلم بالنفس يكون أساس العلم الطبيعي والأخلاق ويقول ابن باجة «فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعي دونها وأما الحكم المدنية فلا يمكن القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس.

وأيضاً لا يتم لنا معرفة المبدأ الأول ما لم يسبق ذلك العلم بالنفس والعقل «فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل وإلا كان معلوماً بوجه أنقص وأكمل الوجود التي يعلم بها المبدأ الأول العلم الذي يستعمل فيه القوة التي يفيدها علم النفس»[1].

والواقع أن معرفة النفس لها أهميتها القصوى ولقد أطلق سقراط قديماً شعاره للإنسان بأن يعرف نفسه وفي الفلسفة الحديثة جعل ديكارت معرفة النفس أساس كل معرفة.

ونجد في الفكر الإسلامي اهتماماً بمعرفة النفس وأنها سبيل معرفة الله وأن من عرف نفسه عرف ربه وإن تغايرت النظرة في معرفة النفس بين المفكرين[2].

وإذا كانت معرفة النفس ذات أهمية قصوى فما هي النفس

---

(١) ابن باجة النفس ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) انظر كتاب أبو منصور الماتريدي وأراؤه الكلامية ٦٠، د. علي عبد الفتاح المغربي.

وأنواعها ووظيفتها وفي هذا الفصل سوف نحاول بإيجاز أن نعرض لرأي ابن باجة في ذلك كله وفي غيره مما يتعلق بالنفس ولنبدأ بتعريف النفس.

هـ ـ تعريف النفس:

يرى ابن باجة ان هناك نوعان للصور الأول: استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات فما يتحرك يتحرك بجملته مثل النار في سموها والحجر في هبوطه والثاني: الاستكمال لجسم طبيعي متحرك بآلات مثل اغتذاء النبات وتحرك الحيوان.

والصنف الأول يقال له الطبيعة والثاني يقال له النفس وعلى هذا فالنفس هي استكمال لجسم طبيعي آلي[1].

ويفرق ابن باجة بين الصورة الطبيعية وصورة النفس فالصورة الطبيعية لا توجد إلا في مواد ولذلك لا يمكن أن تكون الصور الطبيعية مؤلفة من أكثر من قوة واحدة متضادة كما يمكن ذلك في النفس فإن الخفة مثلاً تحرك إلى فوق فقط فأما النفس فهي تحرك إلى المواضع المتضادة وهي واحدة ويتحرك الجسم إلى المواضع المتضادة ولذلك عدت الغاذية في النفوس ولم تعد في الصورة الطبيعية لأنها تعمل أعمالاً كثيرة بعضها متقابلة[2].

---

(١) ابن باجة النفس ٢٨.

(٢) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٧ ـ ١٤٨.

وبعد هذه التفرقة نعود إلى تعريف النفس وهو استكمال لجسم طبيعي آلي ـ حيث يوضح ابن باجة ذلك التعريف فالاستكمال ليس بدرجة واحدة فمنه الأولي ومنه الأخير وبعبارة أخرى الاستكمال بالقوة والاستكمال بالفعل ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول الاستكمال منه أولي ومنه أخير فإن المهندس عندما يعمل بالهندسة يسمى مهندساً على الكمال الأخير فإذا هندس كان على كماله الأخير ولكنه عندما ينام أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة يكون مهندساً بالقوة على غير الوجه الذي يكون به متعلم الهندسة مهندساً بالقوة وذلك لأن قوة المتعلم أما جهل وأما يقترن بها جهل في حين أن النائم أو الذاهل عن عمله ليست قوته جهلاً ولا مقترنة بجهل في حالة مقابلة للجهل والحقيقة أنه لا يصدق على المهندس النائم أنه جاهل بالهندسة كما يصدق على من يعملها من الناس الطبيعيين وعلى هذا يمكن تنقيح التعريف حيث يصبح كما يلي: النفس هي استكمال أولي بجسم طبيعي آلي[1].

والنفس توجد في جسم وكل جسم توجد فيه النفس فهو حي لأنها تكسبه الحياة وقد يثير ذلك التشكيك حيث إن الأجسام الحية متغذية وحساسة ومتخيلة ويذكر ابن باجة أن قولنا استكمال يقال بتشكيك وكذلك قولنا جسم وكذلك قولنا إله ويرى أنه لكي نبعد الشك فعلينا أن نفصل القول فنقول إن النفس الغاذية هي استكمال

(١) ابن باجة النفس ٢٨ .
(٢) نقلاً عن كتاب ابن باجة لتيسير شيخ الأرض ٥٤ ـ ولقد نقلها عن حاشية كتاب النفس لابن باجة ٢٨ .

الجسم الآلي والمتغذي والحساسة استكمال الجسم الآلي الحاس والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل وأما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه[1].

ويلاحظ أن هذا التعريف يؤدي إلى عدة نتائج منها الاهتمام بإبراز القوة الوظيفية للنفس فهي مصدر الحياة في الجسم الطبيعي ومصدر النمو والاحساس والتفكير ـ وهذا يشير إلى العلاقة الوثيقة بين النفس والجسم. وأيضاً يشير إلى أن الجسم الحي به مادة هي الجسم وصورة هي النفس.

وسوف نعرض فيما يلي للنفس النباتية أو القوة الغاذية والنفس الحيوانية أو القوة الحساسة والنفس الإنسانية أو القوة الناطقة.

النفس الغاذية:

النفس الغاذية توجد في الكائنات المتنفسة وهي أولى قوى النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات[2].

والغذاء قوة يصير بها الجسم متحركاً فقوته منفصلة والغذاء بذلك هو بالقوة ويحتاج إلى محرك يصيره غذاء بالفعل وفعله هو التغذية والمحرك هو الغاذي والجسم الذي له مثل هذه القوة هو المغتذي[3].

---

(١) ابن باجة النفس ٢٩.

(٢) أرسطو النفس ٥٣.

(٣) ابن باجة النفس ٥٠.

والمغتذي ليس نوعاً واحداً فهو أما نبات أو حيوان وفي كلا النوعين قوة متحركة تحركهما ففي الجسم المغتذي قوة محركة وكل قوة محركة فهي بالضرورة كمال ما، ففيه إذن معنى موجود بالفعل به يحرك الغذاء وينقله من القوة إلى الفعل وهذه هي القوة الغاذية ولما كانت تعمل عملها بآلات سميت نفساً[١].

والنفس إذا أقبلت على الكمال الأول كانت قوة منفعلة وإذا قبلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة ولما كانت قوة الغذاء منفعلة فإن النفس الغاذية هي الكمال الأول للمغتذي[٢].

والنفس الغاذية فهي توجد دائماً وعلى كل حال على كمالها الأخير في كل ما يوجد دائماً وعلى كل حال على كمالها الأخير في كل ما توجد له وقد شكك في أنواع كثيرة أن نفوسها الغاذية قد تكون بالقوة في بعض الأوقات كالحيات وكثير من أصناف الحيوانات التي لا تظهر في الشتاء وكاليمام عند إلقائها الريش[٣].

وفي هذا يشير ابن باجة إلى أن النفس الغاذية هي قوام وجود الكائن الحي ولا يقدح في ذلك ما يثيره البعض من شكوك في أن بعض الحيوانات تقضي فترة «البيات الشتوي» وهي فترة الشتاء التي تنقطع فيها عن الخروج للبحث عن الغذاء ـ وذلك لأنها لا تنقطع في هذه الفترة عن الغذاء الذي قامت بتخزينه.

---

(١) ابن باجة النفس ٥٠.

(٢) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٨، والنفس ٥٢.

(٣) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٨.

ونفوس النبات توجد مقترنة بأجسامها ويوجد نوعها في البذر ولذلك يرى أرسطو في البذر حساً أبدياً مجانساً لاسطقات الكواكب لأن جوهره عقل بالفعل[1].

وفي هذا إشارة إلى الكواكب أي أن النفس النباتية كامنة في البذرة المكونة للنبات.

وللنفس الغاذية قوتان قوة منمية وقوة مولدة نعرض لهما فيما يلي وابن باجة يطلق عليهما اسم النفس.

النفس المنمية:

يقول ابن باجة «ولما كان لكل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النباتات وفي الحيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن، كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النحو من العظم وهذه هي النفس المنمية»[2].

والنفس المنمية بذلك هي التي تمنح الجسم الطبيعي الحي نباتاً أو حيواناً النمو الذي لم يكن له في أول وجوده ثم تصل بالجسم إلى الحد والمقدار الذي يبلغ به تمامه الطبيعي.

ولكن تقوم النفس المنمية بوظيفتها فإنها تعتمد على الغذاء الذي

(١) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٨.

(٢) ابن باجة النفس ٥٦.

تمد به النفس الغاذية الجسم فالغذاء هو الذي يهيىء لهذه القوة عملها وعندئذ يتحرك الجسم حركته النامية المستمرة ويكتسب نوعاً من العظم لم تكن له من قبل.

إلا أن نشاط النفس المنمية لا يوجد دائماً فبعد أن يبلغ الجسم مقداره وحده الطبيعي من النمو فإن نشاطها يقل ويقول ابن باجةأنه إذا بلغ الجسد تمامه الطبيعي صنعت القوة الغاذية غذاء أقل بمقدار ما يفي بما يتحلل من الجسم حتى يبقى الجسم محافظاً على بقائه[١].

ويذكر ذلك أيضاً في موضع آخر فيقول بأن النفس المنمية توجد في أول العمر ثم تقل من بعد ذلك[٢].

النفس المولدة:

من الأجسام المتغذية أجساماً متناسلة والجسم المتناسل هو الذي يتولد عنه جسم آخر من نوعه ينفصل عنه ويكون جسماً حياً مغتذياً مستقلاً عنه وهذا يعني أن كل جسم متناسل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو بالقوة بالنسبة إلى ذلك النوع وعلى وجه الإجمال فتصيره ذلك النوع بالفعل[٣].

وعلى هذا فالقوة الغاذية تعمل على بقاء الفرد نفسه أما القوة التناسلية (المولدة) فتعمل على حفظ بقاء النوع كله. وهي «أي القوة

---

(١) ابن باجة النفس ٥٧.

(٢) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٩.

(٣) ابن باجة النفس ٥٧.

المولدة» لا توجد في أول عمر الجسم الحي إنما توجد بعد ذلك ولا تعدم إلا بعرض وقد شوهد شيوخ أنسلوا بعد الثمانين[١].

وهناك فرق آخر بين القوة الغاذية والقوة التناسلية فالنفس التناسلية ليست في جسم بل هي عقل بالفعل في حين أن النفس الغاذية هي قوة في جسم لأنها حيوانية[٢].

ويقول ابن باجة أن في مني الحيوان جوهر إلهي هو عقل ويرى أيضاً أن الحيوان في الكمالات الأخيرة «كمال بالفعل» يحتاج إلى فاعل آخر كالحس والتخيل فإن هذين لا يوجدان إلا بوجود المحسوس فإذا وجد المحسوس محسوساً بالفعل وجدت القوى حساً بالفعل.

والمني هو أول الموجودات الروحانية لأنها تحرك الأجسام وهي أرواح الأجسام[٣].

القوى الحساسة:

يرى ابن باجة أن الصور الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية لأنها إدراك ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً وتنسب إلى الحيوان فإن كل حيوان فهو حساس فالحس صورة روحانية يدرك

---

(١) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٩.
(٢) ابن باجة النفس ٥٩.
(٣) ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ١٤٩ - ١٥٠.

بها الحيوان ذلك الجسم فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة[1].

والحس قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل فيكون بالقـوة عندمـا نقول إن الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر يسمع ويبصر حتى ولو كان نـائماً ونقـول كذلـك عن الكائن الـذي يسمع ويبصـر بالفعل أي أن الحس يقال بمعنيين فيقال بالقوة عندما يكون الحيوان نائماً ومغلقاً عينيه ويقال بالفعل عندمـا يكون الحيـوان الحساس في حال انتباه إلى شيء من الأشياء.

والقوة تقال على نحوين مختلفين فقد تكون قريبة أشبه ما تكون بحاسة الشم السليمة حينما لا يكـون هناك مشمـوم بشم وقد تكـون بعيدة مثل قوة الجنين على الحس[2].

ولكن ما بالقوة يصير بالفعل وهذا يعني أن الحس الذي بـالقوة يمكن أن يصبح حسـاً بالفعل فـالجنين لا يلبث أن ينمو ويخـرج إلى النور وأن يحس تدريجياً بالعالم المحيط به وكذلك الحـاسة السليمة فإن الموضوع الذي يثيرها لا يلبث أن يحضر فنحس مثل حمل الريح لرائحة البسـاتين البعيدة[3].

والانتقـال من القوة إلى الفعـل يعني التغير والتغيـر حركـة وفي

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسـان نشرة ماجد فخري ١٥٩ ونشرة د. الأهواني ١٠٦.

(٢) ابن باجة النفس ٨٠.

(٣) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٦٢.

الحركة لا بد من محرك ومتحرك والمحرك غير المتحرك فالمحرك هو المحسوس والمتحرك هو الحاسة أما أن المحسوس هو المحرك فهو ظاهر بنفسه لأنه هو الذي يثير الحاسة فتتحرك إلى الاحساس[1].

الحس والهيولى:

ما دام الحس يكون بالقوة فإن الحاسة أشبه ما تكون بالهيولي ويقول ابن باجة «إن كل متحرك إنما هو قوة ذلك الذي إليه يتحرك والحاسة لها قوة الحس والقوة هي دائماً في الهيولى[2].

والهيولى قوة عمياء غير محددة ولا تتحدد إلا بالصورة التي تتقبلها وتكتسب هوية الصورة الجديدة وتنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

والمحسوسات هي أعراض في أجسام هيولانية والأعراض تجري مجرى الصورة فهي بذلك صور في أجسام طبيعية ويقول ابن باجة إن هذه الصور المحسوسة لا تنتزع بالتجريد لأن الحس مرتبة من مراتب الصور الروحانية والصور الروحانية لا تتجرد عن الأجسام لأن تجردها إنما يقود إلى محاولات لا يمكن تقبلها مهما كان نوعه ويسوق ابن باجة الاستدلال الثاني فيقول «ولو وجدت» أي الصور الروحانية «مفارقة للزم أحد أمرين: أما أن تكون أجساماً ولذلك

---

(١) ابن باجة النفس ٨٠.

(٢) ابن باجة النفس ٨٠.

تتصل بالأجسام وكونها أجساماً محال وأيضاً فلو كانت موجودة مفارقة للزم من ذلك محالات كثيرة. . . وهو وجود أشخاص الأعراض مفارقة لأن هذه الأعراض هي التي تحرك فيلزم ما يلزم وهو وجود الأشخاص قبل وجودها»[1].

والصور المحسوسة هي أدنى مراتب الروحانية فالصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة والثاني العقل الفعال والعقل المستفاد والثالث المعقولات الهيولانية والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر والصنف الأول ليس هيولانياً بوجهه والثالث له نسبة إلى الهيولى ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية وليست روحانية بذاتها والثاني غير هيولاني أصلاً وإنما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم للمعقولات الهيولانية والرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

ويفاضل ابن باجة بين قوى النفس من حيث الروحانية فالصور الموجودة في الحس المشترك هي أحط منازل الروحانية ثم الموجودة في قوة التخيل ثم الموجودة في قوة الذكر وأعلاها مرتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة.

والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صورة القوة الذاكرة ولا جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة[2].

---

(١) نقلاً عن كتاب ابن باجة ـ تيسير شيخ الأرض ٦٤.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٩ ـ ٥١.

والصور المحسوسة الروحانية بذلك ليست أجساماً ولكنها لا تتجزأ عن الأجسام وليست مفارقة لها ولا منتزعة منها بطريقة التجريد.

أشرنا فيما سبق أن الحس قوة في الهيولى والهيولى تطلق على قوة الجسم وعلى القوة النفسانية ويقول ابن باجة إن قولنا «هيولى» في القوة النفسانية وفي قوى الجسم باشتراك، لكن هناك فرق بين الهيولى التي تقال في قوى الجسم وبين الهيولى التي تقال في القوة النفسانية ويقول ابن باجة مفرقاً بينهما فإن الهيولى وجودها في الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة ويصيران شيئاً واحداً يستفعل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود أن يفعله.. وقولنا هنا «هيولي» إنما نعني به قبول المعنى وهو الذي يكون به الجسم الذي له مثل هذه القوة حساساً فإن القوة الهيولانية والقوة التي هي نفس كلاهما يقبل اللون واللون في الهيولى هو الصورة وهو الهيولى شيء واحد لا وجود لذلك اللون محضاً أصلاً واللون في القوة الحساسة موجود بما يخصه قد فارق هيولا وصار شيئاً مشار إليه

وهذا يعني أن الهيولى في الجسم هي الاستعداد لقبول الصورة وهي ليست منفصلة عن الصورة بل هما شيئاً واحداً هو الوجود بالفعل، أما الهيولى التي هي في النفس فهي استعدادها لقبول معنى الأثر الذي يتركه المحسوس في الحس وهنا غير مفارقة للهيولى عن الشيء الخارجي المحسوس ومن هنا يمكن القول بالانفصال بين وجودين. وجود بالأذهان ووجود بالأعيان ـ بينما الهيولى الذي تكون بالجسم فهي وجود واحد فقط هووجودخارجي فقط.

ويتتج عن هذا فارق آخر بين الهيولى التي في الجسم والهيولى التي في النفس أن الأولى لا تقبل التضادين في موضوع واحد ووقت واحد في حين أن الثانية تقبلهما ويقول ابن باجة: «ولذلك لم يمكن أن يقبل الهيولى المتضادين كالبياض والسواد المتغايرين فإنها لو قبلتهما لكانا فيها متغايرين ولا تغاير بينهما أصلاً وهما متغايرين ذاتاً فإنهما صورتان في ذات أحدهما وكلتاهما مغايرة إحداهما للأخرى فلذلك لا يمكن وجودهما إلا على نحوين أما في موضوعين فإن ذلك ممكن وأما إن كانا في موضوع واحد ففي وقتين من غير أن يجتمعا معاً في موضوع واحد ولما كان في القوة الحساسة موجودين مفارقين لم يمتنع وجودهما معاً وإنما يستحيل وجودهما في موضوع واحد معاً»[1].

ولكن هناك حالة وسطى بينهما وهذه الحالة توجد في الألوان فقط، الهواء الواحد بعينه الكائن بين الأبيض والأسود معاً وذلك أن صورهما ليست في الهواء على ما هي الصورة في المادة بل بنحو متوسط بين القبول الهيولاني وبين قبول القوة النفسانية[2].

والفرق الجوهري بين المعنى والصورة يكمن في قابلية الانفراد عن المادة بالإضافة إلى المعنى وعدم قابلية انفراده عن المادة بالإضافة إلى الصورة ويقول ابن باجة «والفرق بين المعنى والصورة

---

(١) ابن باجة النفس ٩٣ ـ ٩٤ وقد سبق أن أشرنا في تعريف النفس إلى تفرقة ابن باجة بين الصور الطبيعية التي لا تقبل المتضادات وبين الصور النفسية التي تقبل المتضادات.

(٢) ابن باجة النفس ٩٤.

أن الصورة تصير مع الهيولى شيئاً واحداً لا يكون هنالك مغايرة ومعنى المدرك هو صورة منفردة عن المادة فالمعنى هو الصورة المنفردة عن المادة[1].

لكن قبول النفس معنى ما لا يعني أن النفس تكون منفعلة بل هي فاعلة تنقل ما فيها بالقوة إلى الفعل لأن النفس ذاتها هي معنى بالقوة لا يلبث أن يصبح معنى بالفعل يقول ابن باجة: «فقبول قوة النفس معنى يجب أن يكون قبولاً له وهو معنى فالقابل هو معنى بالقوة وكذلك ليس إدراك النفس انفعالاً بوجه»[2].

ولقد ذهب ابن باجة في رسالته اتصال العقل بالإنسان إلى أن القوة الحسية فاعلة لا منفعلة وهي موجودة بالفعل لا عدم فيها وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة [3].

معنى هذا أن انتقال المعنى في إدراك النفس من القوة إلى الفعل لا يأتي من خارج النفس لأنها بذاتها فاعلة فحركة. الإدراك شبيهة بحركة التكون ويضرب ابن باجة مثالاً لذلك الحر في حالتي وجوده في الأجسام وفي النفس فالحر بما هو معنى يوجد في النفس وأنه بما هو شخص يوجد في الهيولى وإذا كان الإحساس اشارة فإنه ليس شيئاً آخر سوى المعنى المشار به إلى المحسوس أي أن الحر الذي في النفس هو اشارة إلى الحر الذي في الهيولى[4].

---

(١) ابن باجة النفس ٩٤.

(٢) ابن باجة النفس ٩٥.

(٣) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٥٩.

(٤) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٦٨/ ٦٩.

ومع هذا التفريق بين عالم الأجسام الهيولانية وعالم القوة النفسانية إلا أنهما متصلان ومتلاحمان بحيث يكون أحدهما ضماناً لوجود الأخر وبهذا الصدد يقول ابن باجة: «ولما كان معنى الشيء وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل ولذلك إذا ـ حصل عندنا معنى شخص ما كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التي هي لنا.

وبذلك يكون الإدراك هو إدراك شيء من الأشياء وحصول المعنى دليل على وجود الشيء الذي هو معنى له»[1].

وهنا يوجد ابن باجة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان بعد أن فصل بين طبيعة العالمين من حيث مفارقة الهيولى في عالم الأذهان «القوة النفسية» وعدم مفارقتها في عالم الأعيان «القوة الجسمية» ومعنى هذا أنهما مع اختلافهما من حيث طبيعتهما إلا أن أحدهما يكمل الآخر.

ويرى ابن باجة أن الإحساسات والإدراكات حادثة فيقول عن حدوث الإحساسات «فمن الأمور الذاتية أن الإحساسات حادثة وهو متيقن عندما نتأمل أيسر تأمل وكل حادث فقد كان ممكناً وجوده قبل أن يوجد والإمكان والقوة متلازمان»[2].

وعن حدوث الإدراكات يقول: «فظاهر أن الإدراكات الحاصلة من الموجودات الهيولانية حادثة فإنها إن لم تكن حادثة فهي أولية لزم

---

(١) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٦٩.

(٢) ابن باجة النفس ٩٦.

من ذلك أن يكون ضرورة زيد قبل زيد وهذا الحار قبل هذا الحار ولزم أيضاً أن تكون متحركة في المكان إلى غير ذلك من المحالات اللازمة»[١].

وعلى هذا فإن الإحساسات والإدراكات موجودة بالقوة في الحاسة وان القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة أو تصبح بالفعل بتأثير المحسوس فإنها لا تحس دائماً حتى اللمس وهو منتشر في الجسم كله لا يؤدي وظيفته دائماً أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التي يستطيع أن يحسها فليست إذن القوة الحاسة مادية[٣] ولذا يقول ابن باجة: «أن لا بد لنا استبعاد معنى الجسمانية واستبقاء معنى الروحانية إذ أن الهيولى هنا ـ وهي الحاسة ـ لا تصير مع الإحساس أو الإدراك جسماً فالجسم إنما يكون متى كانت الصورة غير مغايرة أصلاً أي متى كانت موجودة غير مجردة»[٢] ومعنى هذا أن القوة الحاسة قوة صرفية غير معينة من غير صورة لكنها تخرج من القوة فتقبل صورة المحسوس وتتكمل بها، ويصبح الحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيئاً واحداً.

والمحسوس منه المحسوس الخاص لكل حاسة ومنه المحسوس المشترك والمحسوس الخاص هو الذي حاسته معينة لقبوله بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ويمتنع الخطأ منه ـ متى كانت الحواس سليمة ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة فاللون محسوس البعد

---

(١) ابن باجة النفس ٩٥.

(٢) يوسف كرم تاريخ العلوم اليونانية ١٥٧.

(٣) ابن باجة النفس ٩٦.

والصوت محسوس السمع والطعم محسوس الذوق واللمس له موضوعات عدة الحار والبارد واليابس والرطب والأملس والخشن والصلب واللين فهو مجموعة حواس.

والحس المشترك فهو الحركة والسكون والشكل والمقدار وتدركه الحواس جميعاً فنحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطرف به غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة والعين تدركه بواسطة اللون[1].

وهذا التقسيم قال به أرسطو قد أخذ به ابن باجة فيقول: بتقسيم القوة الحاسة إلى خاصة وعامة وذلك على أساس ما به قوام الشيء فيقول: «ولما كان ما به قوام الشيء أما مشتركة واما خاصة فالخاصة تدرك حاسة واحدة والمشتركة تدرك بالحواس التي يلحقها ذلك الأمر المشترك فلذلك هو محسوس غير أول وهذا هو كالأطوال والأشكال.

والمحسوس الخاص والمحسوس المشترك مدركان بالذات وهناك محسوس بالعرض ويقول ابن باجة: «ولما كان المعنى تلحقه أشياء أخرى بالعرض لذلك لا ترتسم في الحاسة تلك الأشياء هي محسوسة بالعرض فإنه يقترن به أن في الكاتب ولذلك يقال إن الكاتب مبصر بالعرض»[2].

والحواس الخاصة هي الحواس الظاهرة وهي العين والأذن واليد

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ١٥٨.

(٢) ابن باجة النفس ٩٩.

واللسان والأنف ولكل منها حاسة خاصة بها وهي البصر والسمع واللمس والتذوق والشم أما الحواس الباطنة فهي الحس المشترك والمخيلة وسنذكر الحس المشترك فيما يلي :

الحس المشترك :

سبق أن ذكرنا ما أشار إليه ابن باجة من أن هناك حواس خاصة تدرك كل حاسة موضوعها الخاص بها ولها وظيفتها الخاصة بها والتي لا يمكن أن تتعداها فيقول إن من الأمور المعترف بها أن لا يحس أي نوع شيئاً من الحس بأي عضو اتفق فإن الحيوان لا يبصر بفمه ولا يذوق بعينه. وعلى هذا فالحواس متخصصة والإحساسات أيضاً متعددة ـ والحركات المؤدية لها كثيرة وحركة الحس من أجل المعنى والمعنى قوامه من أشياء كثيرة ولا يمكن أن تبقى هذه المعاني في الذهن منفصلة ويقول ابن باجة: «ولما كان ليس كل قوة تحرك كل جسم وكانت الحركات كثيرة معادة للحركات ولما كان التحريك الذي به الحس إنما هو من أجل المعنى والمعنى قوامه من أشياء كثيرة لذلك لزم ضرورة أن نرسم في الحس تلك المعاني غير منفصلة بعضها عن بعض»[1] .

وعلى هذا فالمدركات بعضها خاصة وبعضها مشتركة والخاصة هي التي ندركها بحاسة واحدة فقط أما المشتركة فهي التي تشترك في

---

(١) ابن باجة النفس ٩٩.

إدراكها حواس مختلفة بقدر جوانبها وهذه المدركات المشتركة لا يمكن أن تكون معاني منفصلة.

وإذا كان لا بد لكل محسوس خاص من حاسة تدركه فإن المحسوسات المشتركة إنما تدرك بالحس المشترك لأن الحاسة الواحدة لا تنتقل بها وهذا يطرح تساؤلاً عن الفرق بين الحاسة الخاصة والحس المشترك. ويرى ابن باجة أن الإدراك أو الإحساس قوة لها حالتان: فهي إما تتلبس حاسة من الحواس واما لا تتلبسها، أما في حالة التلبس فإن الإحساس يكون مجانساً للحاسة التي تلبسها فإن كانت العين كان الإحساس ابصاراً وإن كانت الأذن كان الإحساس سمعاً وأما في حالة انفراد القوة عن الحاسة فإن هذه القوة تصبح حساً مشتركاً غير متلبس بحاسة من الحواس ولا منفعل بها وإنما حصل بقوة عند حصول المعنى وهذا يعني أن المحسوسات المشتركة إنما هي لتلك القوة لا لأنها مقترنة بالحاسة بل من أجل أنها بالفعل إذ لا يمكن لهذه القوة بحال من الأحوال أن تكون خالية من المحسوسات على وجه الإجمال لأنها موجودة في جسم وليس لها أن تفارق هذا الجسم.

وهذا ينتهي بنا إلى القول أن جميع الحواس ليست في الحقيقة إلا قوى مختلفة لحاس واحد هو الأول فيما بينها وهو الذي نطلق عليه اسم الحس المشترك ومعنى هذا أن الحس المشترك واحد بالموضوع كثيراً بالقول[1].

---

(١) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٧٣ ـ ٧٤.

والحس المشترك له وظيفتان الأولى إدراك جوانب الحس ثم التمييز بينها فإذا كانت الحواس الخاصة كل حاسة منها تدرك ما يخصها من جوانب المحسوس لا تتعداه فإن الحس المشترك يجمع تلك الإحساسات المنفردة ويميز بينها يقول ابن باجة: «وهذه الحاسة التي كان البحث عنها أي شيء هي؟ وأيضاً فإن هنا محسوسات مشتركة للحواس الخمس فبين أن هناك قوة مشتركة لها وتلك القوة تقضي على تغاير أحوال المحسوس ونحس له أحوالاً كثيرة فندرك لكل جزء من التفاحة مثلاً أن له طعماً ورائحة ولوناً وحرارة أو برودة وتقضي أن كل واحد من هذه غير الأخر فإنه لو كان في قوابل مضادة لها لما كان ممكناً أن تقضي أن هذا غير ذاك فإنه يجب عندما تؤملت المغايرة كيف وجودها وهذه القوة هي الحس المشترك[1].

والوظيفة الثانية هي استبقاء آثار المحسوسات بعد غيابها عن الحس ويقول ابن باجة: «وفي هذه القوة تبقى الآثار المحسوسات عند انصراف المحسوس كما يعرض ذلك في الألوان فإن شأن هذه القوة الاستمساك بالإحساسات وهي آثار المحسوسات فيهافإذا اتفق أن يؤثر المحسوس إدراك هذا الأثر فالقوى الست التي هي الغاية والخمس التي هي الحواس «هي نفسها»[2].

وهذا يعني أن الحس المشترك كأنه قوة سادسة إلى جانب

---

(١) ابن باجة النفس ١٣٠.

(٢) ابن باجة النفس ١٣٠.

الحواس الخمس وكأنه غاية هذه الحواس الخمس جميعاً[1].

وهـذه القوى الست «الحـواس الخمس والسـادسـة هي الحس المشترك هي نفسهـا لأنها استكمالات للأجسام وهي توجد بالجسم[2] وهنا يشير ابن باجة إلى العلاقات الوثيقة بين النفس والجسم وأيضـاً أنـه لا وجود لتلك النفس بـالفعل إلا في الجسـد فيـذكـر أن الحس المشترك لا يقال له نفس لا من حيث كونه استكمالاً لجملة الجسـد المؤلف لكن وجوده في الجسد إنما هو بوجوده في هيولاه الخاصة به وبه يصير بالجملة جزءاً من الجسد أي أنه يعني أن لا وجـود للحس المشترك بدون الجسد إذ إن الجسد هو هيولاه الخـاصة فهـو بذلـك صورة للجسد يتحقق وجودها في الجسـد ويصبحـان واحداً.

وبوجود الحس المشترك في الجسد كجـزء منه يمكنـه الاتصال بالحواس وتحركها عن تحريكها ليس بذي جسم وليس يتصل بما هو خارج عنه.

والحس المشتـرك يصيـر صـورة للجسم ذي الالآت بـالتبـاسـه بالآلات كالتباسه بالعين مثلاً ولذلك لا يـسمع النائم ولا يبصـر وذلك بين في الحيوان الذي لا يطبق عينيه عند النوم لأن تلك الصورة ليست في الجسم وهي لا تفارق هيولاها فإذا لم يوجد ذلك الجسم الذي له تلك الصـورة في الحـاسـة لا تحس ووجـود تلك في الحـاسـة هـو

---

(1) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٧٥.

(2) ابن باجة النفس ١٣١.

كالصورة لها على مثال ما يكون الربان ضرورة في السفينة[1].

وفي هذا يشير ابن باجة إلى ضرورة وجود المحسوس وأن يكون حاضراً بالنسبة إلى من يحسه. وحاجة الحس المشترك إلى المحسوس.

والحس المشترك هو أحد الحواس الباطنة والأخرى هي القوة المتخيلة التي سوف نذكرها فيما يلي:

قوة التخيل:

يعرف ابن باجة قوة التخيل بأنها القوة التي تدرك بها معاني المحسوسات وهذه القوة ليست للأنسان فقط بل وفي أكثر الحيوان غير الناطق وليس للحيوان غير الناطق قوة أشرف منها[2] أي أنها تمثل القوة الأخيرة التي يصل إليها الحيوان غير الناطق.

ويبحث ابن باجة في طبيعة هذه القوة فيعرض لها من حيث الصدق والكذب فيقول وهذه القوة يعرض لها أن تصدق وتكذب بل هي في كثير من الأمور كاذبة.

لكن ما هي الحالات التي تصدق فيها والحالات التي تكذب فيها والحالات التي تصدق فيها يقول ابن باجة «وهذه القوة بالطبع إذا كانت صادقة فإنها تدرك الأمر وهو بالحال الذي أدركه الحس وبيد أن

---

(١) ابن باجة النفس ١٣٢.

(٢) ابن باجة النفس ١٣٢.

الأمور التي أدركتها هذه القوة ليست المحسوسات فإنها تدرك محسوسات قد فسدت وأيضاً فلا يمكن أن تدرك بالذات المحسوس إلا بعد أن يتقدم إدراك الحس له الا يعرض. . .[1]».

وفي هذا يشير ابن باجة إلى طبيعة هذه القوة والتي يرجع إليها إمكان الصدق أو الكذب فالصدق يكون في حالة التطابق بينها وبين المحسوس لكن ذلك متعذراً لأنها لا تدرك المحسوس إدراكاً مباشراً إذ هي الادراك الثاني المقترن بالحس لأن الحس هو أول إدراك مقترن بالجسم وهي في مرتبة تالية بعد الحس فهي خطوة أبعد عن الحس في الادراك ومن هنا يمكن التفرقة بينها وبين الحس من حيث صدق الإدراك فالحس متعلق بالشيء والتخيل مستقل عنه ثم فرق آخر هو أن الحس صورة مطابقة للشيء بينما التخيل تأليفاً أو اختراعاً ولما كان الحس صورة مطابقة للشيء فالصدق فيه ضروري لأنه مجرد تسجيل للواقع أما التخيل فليس له صلة مباشرة بالمحسوس بل الذي يحركه هو الحس المشترك من هنا كانت حالات الصدق فيه متعذرة ومرهونة بأن يكون حال إدراكه للمحسوسات كحال إدراك الحس لها بيد أنه لا يدرك محسوسات حاضرة بل محسوسات قد فسدت أو غائبة.

أما حالات الكذب في هذه القوة وهي الغالبة فإن كذبها يرجع إلى تأثيرها في الحس المشترك لاسيما عند بعض الأمزجة فيذكر ابن باجة أن للحس المشترك قوة على قبول صورة المحسوس ولديه أيضاً

---

(١) ابن باجة النفس ١٣٢.

قوة على التمسك بهذه الصورة ـ وهذه القوة يمكن أن تصبح بالفعل بتأثير القوة المتخيلة «وإذا صارت فعلاً يعرض لكثير من الناس أن يرى شخصاً من غير أن يكون ذلك الشخص حاضراً وهذا بين في المبرسمين الذين يعرض لهم في اليقظة فقد يعرض لبعض الأمزجة أن يكون ذلك صادقاً كما يعرض لذوق الحس المحمود وذلك أن الحس المشترك إذا قوي وضعف مزاج الحاسة انفصلت الحاسة عن الحس المشترك وقبلت الأثر ثم تحرك عنها الهواء الصنام فقبل الأثر[1].

وهذا يشير إلى العلاقة بين الحس المشترك وقوة المخيلة ويرى ابن باجة أن الإحساسات خيالات المجسمات والقوة التي تدرك بها هذه الخيالات هي القوة المتخيلة ثم إن هذه القوة المتخيلة هي التي تحرك الحيوان والحيوان يتحرك حركات كثيرة من جهات كثيرة وكذلك بتحرك القوة المخيلة.

ولكن ما الذي يحرك القوة المتخيلة حيث إن لكل متحرك محرك فلا بد من محرك لها ويجيب ابن باجة بأن المحرك للقوة المتخيلة هو الاحساسات الموجودة في الحس المشترك.

والقوة المتخيلة في نسبتها إلى القوة الحساسة شبيهة بنسبة الخيالات إلى الاحساسات فيقول «والخيالات وهي كمال هذه القوة ـ هي في هذه القوة نظير الاحساسات في الحس المشترك».

وهذا يعني أن القوة المتخيلة أكبر تبرؤاً من المادة عن القوة

---

(١) ابن باجة النفس ١٣٦ ـ ١٣٧.

الحاسة لكنها لا تخلو منها تماماً لأنها هيولانية فهي أكثر بعداً عن القوة الحاسة عن الصور الهيولانية يقول ابن باجة «وبين أن صور الموجودات إذا كانت خيالات ـ أشد تبرياً عن المادة من الاحساسات وأن القوة المخيلة نسبتها إلى القوة الحاسة هذه النسبة إلا أنها غير متبرية جملة عن الصور الهيولانية من جهة ما هي هيولانية ولكنها بعيدة في الرتبة عنها.

وإذا كان الحس المشترك هو المحرك للقوة المتخيلة فإن حركتها تكون مرهونة بحركة الحس المشترك ووجوده أو عدمه أو انشغاله ويقول ابن باجة «والقوة المتخيلة لا تتحرك حتى تحركها الاحساسات ومتى لم يكن احساس لم تتحرك هذه القوة وإذا لم يوجد ذلك الإحساس لم تفعل فيه . . . » .

وعلى هذا فالقوة المتخيلة بدون تحريك الحس المشترك لها تكون مجرد قوة وتصبح عاطلة عن الفعل ولا تكون بالفعل إلا بتحريك الحس المشترك لها ويدلل على ذلك ابن باجة بفعل القوة المتخيلة التي تشتد أثناء النوم عن اليقظة وذلك تبعاً لدور الحس المشترك في النوم يكون محركاً فقط فيحرك القوة المتخيلة أما في اليقظة فيكاد يكون متحركاً فقط فتقل حركة القوة المتخيلة، ويقول ابن باجة «ولذلك صار فعلها أي القوة المتخيلة» في النوم أظهر فإن النوم هو وجود الحس المشترك بالقوة فقط وهو عند ذلك حافظ للوجودية الحاضرية فهو غير متحرك فهو محرك فقط والقوة المتخيلة متحركة عنه فقط، وأما في اليقظة عند ما يحس بالمحسوسات المفرطية فيشبه أن يكون عند ذلك متحركاً فقط، فعند ذلك أما أن

يبطل أو تصير قوته فقط ولا يشعر بها تحركه فلذلك إذا بطلت الحواس بطلت هي وإذا بطل الحس المشترك بطلت فلذلك تفسد بفساد الحس المشترك وتوجد موجودة وهي تابعة له على ما المتحرك تابع للمحرك في الحالة التي بها يحرك لكنها في وجودها أشرف لأنها كالغاية له[1].

وهذه القوة المتخيلة كما سبق الاشارة موجودة في الحيوان غير الناطق ولها دورها الهام في الحيوان غير الناطق إذ بها يتحرك الجزء النزوعي لديه وبها يوجد الحيوان كثيراً من الصنائع وبها يربي الحيوان أولاده كالنمل والنحل وهي أشرف قوة لديه ولا يوجد في الحيوان غير الناطق قوة أكمل من هذه القوة.

ولا توجد في الحيوان إلا قوتين وهنا الحس المشترك والقوة الخيالية «وذلك أن الموجودات هي أما هيولانية وأما منتزعة» والهيولانية هي في جسم مشار إليه والانتزاع حركة وكل حركة تغير أو تابع لتغير والانتزاع تابع لتغير والتابع أما أولاً وأما ثانياً فالأول هو الاحساس والثاني هو التخيل ويستنتج ابن باجة من ذلك وجود قوة ثالثة لكن هذه القوة الثالثة لا بد أن تنفصل عن الحيوان غير الناطق[2] هذه القوة هي القوة الناطقة وتوجد في الإنسان ونعرض لها فيما يلي.

النفس الناطقة

المعاني المدركة صنفان: إما كلي أو شخصي وهما متباينين غاية

---

(١) ابن باجة النفس ١٤٠.

(٢) ابن باجة النفس ١٤١.

التباين فالكلي هو إدراك المعنى مجرداً من الهيولى أما الشخصي فهو إدراك المعنى في هيولى ولقد تحدث ابن باجة فيما سبق أن ذكرنا منذ قليل عن دور الحس والتخيل في الادراك وأنهما يدركان المعنى في الهيولى فإدراك الحس متصل بالهيولي مباشرة وإدراك التخيل مرتبة تالية لذلك وهو بمعنى ما من المعاني تتصل بالهيولى اتصالاً غير مباشر وذلك عبر مخزون الحس المشترك وهذه المرتبة كما ذكر خاصة بالحيوان ولا يتعداها الحيوان غير الناطق.

لكن ثمة إدراك آخر هو إدراك الكلي المجرد عن الهيولى ولا بد من قوة أخرى خلاف قوة الحس وقوة التخيل لادراك المعنى الكلي والماهية يكون بعد تجرده من الهيولى هذه القوة هي النفس الناطقة أو القوة المفكرة وهذه القوة ينفرد بها الإنسان دون غيره من الحيوانات.

لكن ما هي طبيعة تلك القوة؟ ويطرح ابن باجة تساؤلات كثيرة حول هذه القوة يبدأ بها بحثه عن هذه القوة فيقول «وقد يجب أن نفحص عن القوة الناطقة وأي قوة هي؟ وما هي؟ وهل هي نفس؟ أو قوة نفس، فإن كانت قوة لنفس ـ على ما يطلق ـ فعلى أية جهة تنسب أنها للنفس؟ ويجب أن نفحص عن هذه القوة هل هي دائماً فعل؟ أو هي تارة قوة وتارة فعل؟ فإن كان ذلك فلها هيولى وإن كان لها هيولى فلها محرك إذ كل متحرك فله محرك فما هذا المحرك؟ وأي وجود وجوده[1]؟

وتشكل الاجابة عن هذه التساؤلات في مجملها رأي ابن باجة

---

(١) ابن باجة النفس ١٤٥.

في النفس الناطقة وطبيعتها وعلاقتها بالهيولى ودورها ووظيفتها وإلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بالنفس الناطقة وسوف نوجز ذلك فيما يلي :

يرى ابن باجة أن القوة الناطقة هي إحدى الصور الهيولانية لكنها تبلغ أعلى حد في المعقولية فهي ليست هيولانية خالصة بل هي تبلغ أعلى جد من التجرد من الهيولانية من بين الصور المتصلة بالهيولانية والتي تتفاوت مراتب تجردها عن الهيولانية وهي الحس والتخيل والنطق .

ويوضح ذلك ابن باجة يقول إن القوة الفكرية إنما تحصل إذا حصلت المعقولات فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه ويبين طبيعة هذه المعقولات وأنها متجردة عن الهيولى فيذكر أن هذه المعقولات لا تكون صوراً للروح الغريزي فإنها ليست صور الاجسام ولا يمكن ذلك إلا عندما تكون هيولانية مثال ذلك الحجر إنما يكون في هيولى إذا كان شخص حجراً فأما المعقول فإنه ليس صورة لهيولي أصلاً ولا هو صورة روحانية لجسم، وجود ذلك الجسم بها كالخيالات بل هو صورة هيولاها الصورة الروحانية الخيالية المتوسطة . . . فهي غير متصلة بالجسم وإنما يحرك الجسم متوسط الصور الروحانية التي حصلت له[1] .

ومن هذا يتضح لنا أن القوة الناطقة صورة عقلية وأكثر القوى تجريداً عن الهيولى وأن قوى النفس مرتبة من حيث صلتها بالهيولى

---

(١) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٠ .

إلى الحس وهو أكثر اتصالاً بالهيولى ويليه التخيل وهو أقل اتصالاً بها ويليه العقل وهو أبعد القوى عن الهيولى وهيولاه هي الصور الروحانية الخيالية.

وهذا يشير أيضاً «إلى أن قوى الحس والتخيل في خدمة القوة الناطقة ومن أجلها ولهذا كانت القوة الناطقة بالضرورة متقدمة على سائر قوى النفس في الوجود وكانت جميع القوى الأخرى لأجلها نظراً لأنها أفضلها جميعاً ولأن الأقل فضلاً يتبع الأكثر فضلاً»[1].

وفي قول ابن باجة الذي سبق ذكره أن العقل محرك الإنسان ويؤكد هذا المعنى بقوله: «فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل»[2].

ويحدد ابن باجة معنى القوة الناطقة وأنها تقال على معنيين «القوة الناطقة أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل وتقال على العقل بالفعل»[3].

أما عن الصور الروحانية التي هي إحدى معاني القوة الناطقة فيقول ابن باجة «كل جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود أولها الروحانية العامة وهي الصورة العقلية وهي النوع والثانية الصورة الروحانية الخاصة، . . . فأما الروحانية الخاصة فلها ثلاث مراتب أولها معناها الموجود في القوة الذاكرة والثانية الرسم الموجود

---

(١) ابن باجة النفس ٧٨.

(٢) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٠ ورسالة الوداع ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦١.

في القوة المتخيلة والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك[1] وبذا تكون القوة الناطقة صورة عقلية.

والمعنى الآخر الذي يقال على القوة الناطقة وهو العقل بالفعل يقول ابن باجة «فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة»[2].

ولقد سبقت الاشارة إلى قوله بأن المحرك الأول للإنسان هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل.

لكن الإنسان له حالات يشارك فيها النبات والحيوان ولهذه الحالات دورها كمحرك للإنسان ويعترف ابن باجة بذلك فيقول «إن الإنسان قد توجد له حالة هو بها يشبه النبات وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه الرحم فإنه يتخلق أولاً فإذا أكمل تخلقه اغتذى ونما وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ولا يوجد له غيرها أول وجوده وذلك عند النشوء والحار الغريزي قد يفعل هذه الأفعال وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ثم في الخيال والصورة المتخيلة هي المحرك الأول فيه فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة: القوة الغاذية النزوعية والقوة المنمية

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٥٨.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦١.

الحسية والقوة الخيالية وكل هذه القوى هي قوى فاعلة وهي موجودة بالفعل لا عدم فيها»[1].

وفي موضع آخر يذكر أن المحرك هو الرأي والخيال والمتحرك هو الجزء النزوعي الذي هو صورة في الروح الغريزي الذي هو جسم المحرك الأول مؤلف من أمرين أحدهما هو المحرك وهو الرأي أو الخيال والآخر الذي به يحرك وهو النزوع، إلا أن هذين ليسا بأجسام لكن نسبة الرأي إلى النزوع نسبة المحرك إلى الآلة التي بها يحرك[2].

وإذا كان لهذه القوى النزوعية والحسية والخيالية دورها كمحرك للإنسان فما الذي يقصده ابن باجة من أن المحرك الأول للإنسان هو العقل بالفعل «القوة الناطقة»؟

يمكن القول بأن ابن باجة قد أشار في قوله إلى أن أحد المعاني التي تطلق على القوة الناطقة هي الصور الروحانية الخاصة والتي هي المعنى الموجود في الذاكرة والرسم الموجود في القوة المتخيلة والصتم الحاصل في الحس المشترك، فالقوة الحسية والخيالية تمثل مرتبة من الوجود للقوة الناطقة ويمكن القول بأنها وجود بالقوة وليس بالفعل أما الوجود بالفعل فهو للنفس الناطقة فإذا صدرت الحركة عن القوى غير الناطقة كان الإنسان إنساناً بالقوة وإذا صدرت عن القوة الناطقة كان الإنسان إنساناً بالفعل.

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٥٩.

(٢) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٦.

ويؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن باجة في أكثر من موضع من كتاباته فيقول في تدبير المتوحد بعد أن ذكر مشاركة الانسان للنبات والحيوان، أن الإنسان لا يكون إنساناً بالقوة الفكرية[1].

وأيضاً يقول في رسالة الوداع أن التحرك في الإنسان ليفعل فعلاً إنسانياً إنما يحصل عند الفكر........ وأن الرأي والصواب هو المحرك الأول بالتحقيق[2].

ويذكر في رسالة اتصال العقل بالإنسان أن الشخص قد يكون إنساناً بالفعل وهو إنسان بالقوة ما لم تحصل له المعقولات حتى إذا حصلت له أصبح إنساناً بالفعل.[3]

وهذا يؤكد أن المحرك الأول هو العقل بالفعل مادام الإنسان إنساناً بالفعل أما إذا كان إنساناً بالقوة فإن محركه الأول قد يكون القوة المتخيلة وقد يكون القوة المنمية الحسية وقد يكون القوة الغاذية النزوعية.

ولكن هل توجد القوة الناطقة بالفعل دائماً أم أنها توجد بالقوة دائماً أم تارة بالقوة وتارة بالفعل؟

يطرح ابن باجة تلك التساؤلات ـ وقد سبق الاشارة إليها ضمن عدة تساؤلات ـ ويبحث الاحتمالات الناشئة عن القول بأنها دائماً بالفعل.

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٥.

(٢) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٠.

فيذكر أنه «لا يمكن أن تكون القوة الناطقة دائماً بالفعل لأنه لو كانت كذلك لكان العلم تذكر أو لكان التعلم غير مفتقر إلى الحس ولكان إذا أنقصنا حاسة من الحواس لم ينقصنا علم من العلوم والأمر بخلاف ذلك وإذن فلكان سينفع لها العلم بوجود أشياء تستند إلى المحسوس من غير أن يحسها حتى يكون من لم يحس الثقل يقع له اليقين بأنه بجميع الصفات التي من شأنه أن يحسّها أن يقع له اليقين بها»[1].

يعتمد قول ابن باجة في نفي أن تكون القوة الناطقة بالفعل دائماً على أساس أن العلم اكتساب «على نحو ما يذهب أرسطو وليس تذكراً» على نحو ما يذهب أفلاطون» ولما كان العلم اكتساباً فإنه متوقف على الموضوع الذي يدركه وهو الحس وعلى وسائل إدراكه وهي القوى الحاسة وهذا يشير إلى ما قال أرسطو من قبل من أنه لا شيء في العقل إن لم يمر بالحس أولاً.

ويشير هذا النص إلى أن هذا الافتراض بأن النفس الناطقة توجد دائماً بالفعل والذي يؤدي إلى أن العلم تذكر وليس اكتساباً - يشير هذا إلى عدة تناقضات منها أن سيجعل من لم يحس شيئاً من الأشياء عليماً بهذا الشيء مثل علم من أحسه أي يستوي العلم في الحالين حالة الاحساس به وحالة عدم الاحساس به - وأيضاً يؤدي إلى أن النفس الناطقة تعلم بوجود أشياء تستند إلى المحسوس دون أن تحسها وعندئذ فإن المرء الذي لم يحس بثقل شيء من الأشياء

---

(١) ابن باجة النفس ١٤٥ - ١٤٦.

سيكون على يقين من جميع الصفات المرتبطة به شأنه في ذلك شأن من أحسه ووقع له اليقين من جميع هذه الصفات من جراء إحساسه بها بالذات ولا شك أن كلاماً كهذا ينطوي على تناقض[1].

ومن المحال أيضاً أن تكون النفس الناطقة بالقوة دائماً لأن هذا يفترض أن كل تعلم محال وذلك لأن التعلم انتقال من القوة إلى الفعل وإن كان بالقوة دائماً فإن معنى ذلك أن يظل بالقوة ولا ينتقل بالفعل أي لا يموت أبداً.

وهذا خلاف ما يحدث لأنه يحدث للإنسان علوم يكتسبها أما بالحس كما يحدث لأهل الصنائع العللية وأما بالتعلم كما يحدث لأهل النظر ويقول ابن باجة «وأما أنها بالقوة فذلك أيضاً محال لأنه يحدث للإنسان علوم أما بالحس كما يوجد ذلك لأهل الصنائع العملية ـ وأما بالتعلم»[2].

ولم يبق إلا الاحتمال الثالث وهو أن القوة الناطقة توجد تارة بالفعل وتارة بالقوة وهذا هو الصحيح وذلك كما سبق القول إنه محال أن توجد بالفعل دائماً ومحال أيضاً أن توجد بالقوة دائماً وعلى ذلك فتكون تارة بالفعل وتارة بالقوة ويقول ابن باجة «فبين أنها أي القوة الناطقة» تارة بالقوة وتارة بالفعل والخروج من القوة إلى الفعل تغير فهناك مغير لأن كل متحرك له محرك[3] ـ وهذا يعني أن القوة الناطقة

---

(١) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٩٥ ـ ٩٦.
(٢) ابن باجة النفس ١٤٦.
(٣) ابن باجة النفس ١٤٦.

متغيرة ومتحركة. وهذا هو الانتقال من القوة إلى الفعل.

ويفرق ابن باجة بين إدراك القوة الناطقة وبين إدراك الخيال وذلك من حيث أن القوة الخيالية تدرك الأشخاص فقط في حين إدراك القوة الناطقة الأمور الكلية يقول ابن باجة والمعاني المدلول عليها بالألفاظ ضربان: كليات وأشخاص فالقوة التي تدرك الأشخاص هي القوة المتخيلة أما الكليات فهي لقوة أخرى.. وهي القوة الناطقة.

والقوة الخيالية تتحرك عن الاحساسات والاحساسات عن الصور الهيولانية ولكن القوة الناطقة لا تتحرك عن الاحساسات ولا عن الصور الهيولانية ولسبب في ذلك أن التحريك يكون دائماً عن وجود وأن الوجود يكون دائماً مقترناً دائماً بالتناهي وأن التناهي مرتبط بالهيولى وما دامت القوة الناطقة ليست في هيولى ولا متناهية وجب أن يكون تحريكها غير متناه لأن الموجود المفارق يحرك تحريكاً غير متناه من جهة أن لا يتحرك.

وعلى هذا فلا يمكن أن تنحل إدراكات القوة المتخيلة في إدراكات القوة الناطقة ـ وذلك لأنه لا يمكن للمتناهي أن ينحل في غير المتناهي كذلك لا يمكن أن تنحل الادراكات التي تدركها القوة الناطقة في الادراكات التي تدركها القوة المتخيلة[1].

ووفقاً لهذا يمكن القول أن إدراك المعقولات غير متناه لأنها تدرك الكلي أما غيرها فهو متناه ولأنها غير هيولانية أصلاً.

---

(١) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٨٨.

ومع هذا الفرق الجوهري بين القوة الناطقة وبين القوة المتخيلة من حيث الاتصال بالهيولى ومن حيث إدراك الشخص وإدراك الكلي فإن إدراك الشخص هو حالة وسطى بين المحسوس والكلي فإن الاحساس هو إدراك المحسوس في هيولى في حين أن الخيال هو إدراك المعنى في هيولى عند غياب المحسوس أما الكلي فهو إدراك المعنى مجرداً عن كل هيولى ولهذا كان الخيال جزءاً من الكلية[1].

وهذا يعني أن هناك صلة بين الكلي من جهة وبين كل من المحسوس والخيال من جهة أخرى.

ويوضح ابن باجة تلك الصلة وذلك من خلال ربط المعنى الكلي الذي هو معاني معقولة بالموضوعات التي هي إدراكات لها من ناحية ومن ناحية أخرى ربطها بمدركيها.

ويقول ابن باجة في ربطه للمعقولات أو الكليات بالموضوعات التي لها إدراكات «تبين أن معقولات الاشياء الموجودات وهي المعقولات وأنواعها مؤلفة من شيء باق وشيء فان يبلى وذلك أن يأخذها من حيث هي إدراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات على أن قوامها بتلك الاضافة[2].

وهذا يعني أن الكلي مرتبط بالموضوعات التي هو كلي لها، وأن هناك صلة قوية بين الواقع والموضوعات الخارجية وبين الكليات

---

(١) ابن باجة النفس ١٤٣.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٣.

المتولدة في العقل وأنه لا شيء في العقل لم يمر بالحس أولاً لذا فإن الكليات التي تتولد في العقل دون أن يكون لها موضوعات خارجية واقعية أو دون أن تكون في الواقع أولاً فإنها ليست معقولات على وجه التحقيق ولذا يقول ابن باجة «ولذلك نقول في الفرس أنه معقول شيء ما ونقول أن النسناس والغول ليست معقولات للشيء أصلاً فمن حيث هذه الاضافة إلى موضوعاتها التي منها حصلت وبها للذهن لا بد لها من أن تكون مضافة إلى بعض الموضوعات بالضرورة[1].

والمعنى الكلي المعقول إن لم نشاهد موضوعه فلن يكون له معنى حقيقي عند من لم يشاهد أشخاصه إلا عن طريق التشبيه ويقول ابن باجة «ولذلك الفيل ليس معقولاً لنا إذا لم نشاهده وكذلك الزرافة فإن المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً إلا عن طريق التشبيه فأما المعنى المعقول بعينه فلا فأما عندي إذ قد شاهدتها فمعقولها منها ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهدته ويؤكد ذلك ابن باجة في قوله إن هذا بين لنفسه والتطويل فيه فضل من القول[2].

والمعقول من حيث له هذه الاضافة كان بغناء المضاف إليه فإن المضافين موجودان معاً أما بالقوة وأما بالفعل ويتبين ذلك عند تصفحهما فإن من كان له ابن واحد فهو أب فإذا مات الابن فقد كان

---

(١) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالانسان ١٦٣ .

(٢) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٣ .

أباً وليس الآن أباً[1].

وأيضاً المعقولات تكون مضافة إلى مدركها وهذا يعني أنها قد تعني بنسيانها لكن هذا لا يؤدي إلى تلف صورها الروحانية التي اكتسبتها قبل تلفها فتكون الاضافة بين المعقولات والصور الروحانية والتي يحملها الإنسان المدرك لكن هذا الإنسان قد يتعرض للنسيان فتتلف الصور الروحانية ولا يعود لذلك الإنسان الناس اتصال بالمعقول أصلاً.

لكن لما كان اتصال الإنسان بالمعقول إنما يكون بالصورة الروحانية وكانت الصورة الروحانية إنما تحصل بالحس كان لا بد لنا من أن ندرك علاقة المعقول ـ أو الكلي ـ بأصله الحس وهذا ما يؤيده النوم كل التأييد إذ إن المعقولات تحصل في النوم ويشعر بها الحالم ويحكم على حقيقتها ويقول ابن باجة: «والأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية فيكون مضافاً إلى تلك الصور الروحانية فلا يعقل إلا معها وفيها فإذا أزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان وذلك يكون بالنسيان لم يكن لذلك الإنسان الناسي اتصال بذلك المعقول أصلاً فإن اتصال الإنسان بالمعقول إنما هو بالصور الروحانية وتلك الصورة الروحانية تحصل عن الحس ولذلك تحصل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم فيقضي على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع»[2].

(١) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٤.

(٢) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ١٦٤ وأيضاً تيسير شيخ الأرض ابن باجة ٩٣ ـ ٩٤.

وفي هذا تأكيد على الصلة بين العقل والحس والخيال وأن الحس والخيال ليسا مضافان للعقل بل العقل مكمل لهما.

ويتحدث ابن باجة عن عمل القوة الناطقة فيقول إن القوة الناطقة هي التي بها يدرك الإنسان آخر مثله على ما همس في نفسه وهي بالجملة إخبار أو سؤال أو أمر، والسؤال فهو اقتضاء أخبار والأخبار تعليم والسؤال تعلم وهذه القوة هي التي بها يعلم الإنسان أو يتعلم»[1].

وإذا تأملنا مما ذكره ابن باجة يمكن أن نخلص إلى أن عمل هذه القوة ينقسم إلى قسمين قسم يختص بالنظر أي قسم نظري وقسم يختص بالعمل أي قسم عملي أو بعبارة أخرى إلى عقل نظري وعقل عملي إذ انه يذكر أن وظيفة تلك القوة يختص بالعلم والتعلم وهذا هو الجانب النظري ،أما الآخر فهو يختص بالجانب العملي لأنه أمر أي طلب إحداث فعل أو الكف عنه.

وهذا يقتضي أن يكون في الإنسان فعلان أحدهما وجود المعاني المفردة والثاني تأليف معنيين من هذه المعاني في قضية من القضايا أما المعاني المفردة فهي المدلول عليها بالألفاظ مثل سقراط وإنسان وهي على ضربين كليات وأشخاص أما الكليات فمثل إنسان حيوان في حين أن الأشخاص مثل سقراط هذه الشجرة.

وهذا يعني أن وظائف النفس الناطقة على أنواع منها: القوة التي

---

(١) ابن باجة النفس ١٤٦.

تحصل بها المعاني المفردة ومنها تأليف هذه المعاني المفردة بيد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين هاتين الوظيفتين إذ إنه متى لم توجد المعاني المفيدة لم يكن هناك امكان لتأليفها في قضية مركبة وهذا يعني أن قوة التأليف تعتمد على قوة تكوين المعاني المفردة وأن هذه متقدمة على تلك بل إن المعاني المفردة هي كالهيولى بالنسبة إلى القضية المركبة من معنيين منها.

بيد أن القضايا المركبة من المعاني المفردة على أنواع: منها ما يكون مؤلفاً من شخصي وهي قليلة الاستعمال مثل: سقراط هذا المتكلم ومنها ما يكون مؤلفاً من شخصي وكلي وهي توجد كثيراً في الكهانة والخطابة والشعر مثل سقراط إنسان ومنها ما يتألف من كلمتين وهي التي تقدم جميع الصنائع وتسمى علوماً على الاطلاق وعلى التقديم مثل كل نبات حي[1].

(١) ابن باجة النفس ١٤٦ - ١٤٩ - ونيير شيخ الأرض ابن باجة ٩٧ - ٩٨.

ثانياً : الأخلاق

ابن باجة فيلسوف عقلي مجرد غالى في النظر العقلي المحض لكن هل يمكن مع هذا الاغلاق في التجريد أن نجد عنده اهتماماً بالأخلاق حيث إنها تنصب أساساً على السلوك الإنساني سواء من جانبها النظري أو العملي وبعبارة أخرى هل يمكن أن نجد لديه نظرية في الأخلاق بأركانها الثلاثة الأساسية الالتزام الخلقي والمسؤولية الأخلاقية والجزاء المتمثل في السعادة أو الشقاء؟

وقبل أن نبادر إلى الإجابة على هذا التساؤل نود أن نشير إلى أن ابن باجة لم يدون مذهباً أخلاقياً على غرار النسق المذهب لكننا نجد من خلال كتاباته اهتماماً بالأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقي والفضائل وغير ذلك من الموضوعات التي تتصل بالأخلاق ويتكون منها الفكر الأخلاقي وسنحاول أن نستخلص من تلك الآراء ما يكون نظرية له في الأخلاق وأن نتبين الالتزام والمسؤولية والجزاء وإن لم تكن بأسمائها إلا أننا سوف نحاول أن نستخلص معانيها من خلال آرائه.

وسوف نجيب عن ذلك التساؤل من خلال عرضنا في هذا الفصل عن آراء ابن باجة الأخلاقية:

طبيعة الفعل الإنساني «الإلزام الأخلاقي»

يبحث ابن باجة في طبيعة الأفعال عموماً الإنسانية وغير الإنسانية ويرى في تحليله الدقيق لطبيعة الأفعال أن كل حي يشارك الجمادات في أمور وكل حيوان فإنه يشارك الحي فقط في أمور وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور فأفعال الكائنات عموماً تشترك في أمور.

ويبين أوجه الاشتراك فيذكر أن الحي والجماد يشتركان في الاسطقس الذي ركبا منه وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قهراً وبأجناس ذلك وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه الأمور إذ هما من أسطقس واحد.

وهناك وجه آخر لمشاركة الحيوان الحي فيشتركان أيضاً بالنفس الغاذية والمولدة والنامية.

ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه الأمور ويشاركه أيضاً في الحس والتخيل لكن الإنسان إذا كان يجمع ذلك كله إلا أنه يمتاز عن تلك الكائنات بالقوة الفكرية ولا يكون الإنسان إنساناً إلا بهذه القوة الفكرية[١].

وإذا كان الإنسان يشترك في بعض صفات الجماد والحس والحيوان غير الناطق ويمتاز عنها أيضاً في الفكر فإن أفعاله منها ما

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٥.

يشارك بها أفعال الجماد والحي والحيوان غير الناطق ومنها أيضاً ما ينفرد هو به.

فيقول ابن باجة: «والإنسان لأنه في الاسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهويّ من فوق والاحتراق بالنار ومنه مشاركته للحي من وجه فقط وهو النبات ويلحق أيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً كالإحساس وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان مثل شتم الصديق وقتل الأخ والأب على أمر تملك. وهذه فللاختيار فيها موقع»[1].

ويفرق ابن باحة بين نوعين من الأفعال الأفعال الغريزية والأفعال الاختيارية إذا كان الإنسان يشارك غيره من الأجسام في الأفعال الغريزية فإنه ينفرد بالأفعال الاختبارية ويقول في ذلك ابن باجة: «كل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار[2].

وإذا كان الإنسان يشارك الحيوان في النفس البهيمية وينفرد عنه بالنفس الناطقة فإنه يصدر عنه نوعين من الأفعال أفعال تتبع النفس البهيمية وأفعال تتبع النفس الناطقة الأولى تكون بالطبع والثانية تكون بالاختيار وهذا الاختيار يكون صادراً عن روية وفكر.

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٦.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٦.

ويقول ابن باجة بأنه يعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية وليست عن إلهام أو انفعال أو غير ذلك[١] فالصفة الأساسية للفعل المختار أن يكون صادراً عن روية وذلك هو الفعل الإنساني لأن الإنسان مختص بالفكر دون غيره من الحيوانات.

ويقول ابن باجة مفرقاً بين أفعال الإنسان التي ترجع إلى النفس البهيمية والأفعال التي ترجع إلى النفس الناطقة فيقول: «إن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب الإنسان من مفزع فأن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً أخدشه لأنه خدشه فقط وهذه كلها أفعال بهيمية فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني فكل فعل يفعله لا لينال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل أو من جهة أن لا ينال به غرضاً فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمي وفعله عن النفس البهيمية فقط»[٢].

ويؤكد ابن باجة على ضرورة أن يكون العقل الإنساني صادراً عن العقل لكي يكون فعلاً إنسانياً فقد يكون فعل بهيمي لكنه إنساني بالعَرَض وذلك لا يكون فعلاً إنسانياً لأنه ليس صادراً عن العقل مثال ذلك أن من أكل القراسيا لتشهيه اياه فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه وقد كان محتاجاً إليه فإن ذلك فعل بهيمي وهو فعل إنساني بالعرض

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٦.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٦.

وإن أكله المتفعل الطبع لا لتشهيه اياه بل لتليين بطنه واتفق مع ذلك أن كان شهياً عنده فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض وذلك أنه عرض للنافع إن كان سبباً فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط مثل التشهي أو الغضب أو ما شاكله والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك[1].

وهكذا ينتهي ابن باجة إلى أن المحرك الأول للفعل الإنساني هو الفكر بل يزيد على ذلك فيذكر أن من يفعل من أجل الرأي والصواب ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أن يكون إنسانياً[2].

ويرى أن على النفس البهيمية أن تكون خادمة مطبعة للعقل وأن الفعل الذي تخالف فيه العقل يكون فعلاً ناقصاً وغير أخلاقي فيقول: «فإنه ان لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل كان ذلك الفعل إما ناقصاً أو مخروماً أو لم يكن أصلاً وكان ذلك الفعل مكرهاً وكان عسيراً عليه لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة، بالطباع إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي»[3]

فالفعل الصادر عن النفس البهيمية لا يفقد الفعل أخلاقيته

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٧.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٧.

(٣) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٨.

فحسب بل إن فاعله لا يكون إنساناً إنما ينحط إلى مرتبة البهيمية ويقول ابن باجة: «فإنه ان لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً لا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقه إنسان فإما من كان غرضه بهيمياً سواء ينل بفكره إنسانية أو لم ينل كان جدوى إنسانيته وجدوى البهيمية واحداً ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمية أو يكون بهيمية مفردة[1] .

وإذا كان الفعل يكون إنسانياً إذا صدر عن الرأي والفكر فان الرأي يحتمل الصواب والخطأ لذا فابن باجة يميز بين الرأي الصواب في ذاته والرأي الصواب بالعرض فيقول: «فأما الرأي فقد يكون غير صواب في ذاته غير أنه عند معتقده صواب بالعرض مثال ذلك آراء الدهاة والمكرة فرأي هؤلاء يكون صواباً بحسب الأغراض التي ينصبونها لكنها غير صواب في ذاتها لأن الغاية المقصودة لها خطأ وشراً وهذه قد تكون صواباً بالإضافة وغير صواب بالاطلاق كالحنظل فإنه نافع لذوي البلغم وغير نافع على الاطلاق وأما الخبز واللحم فهو النافع بالاطلاق وعند الطبيعة[2] .

وعلى ذلك فالرأي الصواب هو الخير وذلك وفقاً للغاية التي يحققها ويقول ابن باجة: «فكذلك قد يكون الرأي الصواب بالإضافة صواباً بالإطلاق فيكون عند ذلك خيراً كله وقد يكون صواباً بالإضافة

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٥.

(٢) ابن باجة في الغاية الإنسانية ١٠٢ .

غير صواب بالاطلاق فيكون خيراً من جهة وشراً من جهة والإنسان بالطبع إنما يعرف الرأي الصواب بالإضافة ولا يعلم الصواب بالإضافة ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلا الحكماء بعد الوقوف على كمال الإنسان(١).

ومعنى هذا أن العقل هو الذي يدرك الخيرية والشرية في الفعل والأمر معلق باختيار الإنسان وهو يرجع إلى حسن استخدامنا لملكاتنا أو سوء استخدامنا لها فالعقل قوة والتمييز بين الخير والشر وله سلطة قيادة قوى النفس البهيمية وخضوعها هو الذي يحقق الفضيلة ويعطي للعقل قيمته الأخلاقية.

وخلاصة القول أنه يمكننا من خلال تلك الاشارات لآراء ابن باجة أن نحدد الالزام الخلقي عنده وهو يتمثل في العقل والإرادة أو بتعبده الذي سبق ذكره الإرادة الكائنة عن روية أي الإرادة الحرة العاقلة الخيرة ولقد أبرز دور العقل فوظيفته أن يهيمن على سلوك الإنسان كما أن الغريزة تتحكم في سلوك الحيوان ولا يؤدي العقل دوره إلا بمعارضة الغرائز الطبيعية ووظيفته ايجاد إرادة حرة خيرة فعن طريق العقل يدرك الإنسان الخير ويوجه إرادته إليه.

وعلى هذا فمصدر الإلزام الخلقي عنده يرجع إلى مصدر داخلي يكمن في نفس الإنسان وهذا الاتجاه قد ظهر عند القائلين بأن العقل هو الذي يميز بين الخير والشر وبه يكون الالزام وهؤلاء هم اليونان قديماً وأيضاً نجده في الفلسفات الحديثة والمعاصرة الذين يرى

---

(١) ابن باجة في الغاية الإنسانية ١٠٢.

أنصارها على خلاف في اطلاق التسمية أن الالزام ينبع من داخل الإنسان مثل أصحاب الحاسة الخلقية أو ما يطلقون عليه اسم الضمير أو ما يطلق عليه كانط الإرادة الخيرة المهم أنه عند هؤلاء جميعاً مصدره داخلياً.

واتجاه ابن باجة يعارض الاتجاه الذي يرجع الالزام إلى مصدر خارجي يتمثل في الأوامر الإلهية التي تميز بين الخير والشر وبها يكون الالزام وهناك من يرجع الالزام إلى سلطة المجتمع كما ذهب أصحاب المدرسة الاجتماعية وأيضاً أصحاب اللذة والمنفعة.

ورد ابن باجة الالزام الخلقي إلى العقل والإرادة وتأكيده على الاختيار يعني مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

المسؤولية الأخلاقية:

المسؤولية مرتبطة بالالزام وهي نتيجة لازمة له فلا الزام بدون فرد ملزم مسؤول ومعناها حالة للمرء يكون فيها صالحاً للمؤاخذة على أعماله ملزماً بتبعاتها المختلفة.

والحرية نتيجة ضرورية للمسؤولية فكيف أكون مسؤولاً عن عمل لا دخل لإرادتي في أحداثه والفعل لا يكون أخلاقياً ما لم تتوافر فيه الحرية فإن الجبر والاضطرار يفقدان الفعل قيمته الأخلاقية.

ومن هنا علينا أن نتبين رأي ابن باجة في مسؤولية الفرد في ضوء حرية الإرادة التي تقترن بها بل هما واجهتان لعملة واحدة.

نرى ابن باجة بعد أن يحدد القوى الشريفة والخسيسة والأفعال

التي تتم بهما والفضائل الشكلية والفضائل الفكرية ويثير بين ذلك كله من حيث الخيرات التي سماها أرسطو بالخيرات الخارجية من الصحة واليسار وبين مرتبة الخيرات بالذات وسوف نعود إلى تفصيل ذلك عند الحديث عن الفضائل.

تراه بعد أن يبين ذلك كله يحمل الإنسان مسؤولية الاختيار وأنه مسؤول عما يختاره فيقول: «وهذه مراتب يجب على الإنسان أن يختار لنفسه ما شاء منها على بصر بها ويقدرها ويعلم أي مرتبة حاز»[1].

وعلى الإنسان أن يختار الفضيلة إذ عن طريق الفضيلة يستطيع الإنسان أن يوجه انفعالاته حيث شاء ولذلك قيل إن الفضيلة تصير الإنسان غير قابل للانفعالات لأنه لا يقبلها ولا ينفعل بها إلا عن اختياره فكأنه يتحرك بها بذاته وعلى العكس من ذلك يكون اختيار الرذيلة باختيارها يكون الإنسان قابلاً للانفعالات غير ممتنع عنها أحب ذلك أو أباه فيكون كما تكون الجمادات مثلاً متلقياً لقبول الانفعالات فإنما يكون خلواً ما لم يحضر المحرك فإذا حضر انفعل ضرورة فلذلك قيل إن الرذيلة هي التي بها يكون الإنسان منفعلاً الإنفعال الذي له بالطبع أو بالعادة وأما صاحب الفضيلة فلا ينفعل إلا باختياره فلذلك ليس هو قابلاً للانفعال[2].

معنى هذا أن الإنسان عليه أن يأتي بالخير حراً مختاراً دون قهر

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٤٠.

(٢) ابن باجة شروحات السماع الطبيعي ١٢٤.

أو إجبار، لكن يستطيع التحكم في انفعالاته وغرائزه وتوجيهها الوجهة الصحيحة ولا يكون الإنسان مجرد متلقياً للانفعالات والغرائز وهي التي توجهه إلى الرذيلة وينحط بها الإنسان إلى مرتبة الحيوان غير الناطق ويقول ابن باجة «فإذن الرذيلة يكون بها صاحبها بحال الحيوان غير الناطق وكلاهما يشبهان في حركاتهما الأجسام الطبيعية عند حضور الانفعال ويكون الانفعال فيه بمنزلة الثقل والخفة في الأجسام الطبيعية غير أن صاحب الرذيلة أنقص وجوداً، فإن الحيوان غير الناطق إنما طبع ليقبل من الإنفعال ما يكون له به أما جودة الحال والسلامة فقط لأنه لم يعط هذا النوع من التمييز وهو أحد أنواع العقل العملي ولو أعطى ذلك لكان فضلاً، إذ قد طبع على أن يقبل الانفعال الذي به يكون على الحال الأفضل وأما الإنسان فلأنه أعطى جميع أنواع التمييز لذلك جعل قابلاً للانفعالات على الاطلاق فيتحرك بالتمييز من تلقائه وهذا بين بهذا النحو من التأمل[1].

نخلص من هذا أن على الإنسان أن يحسن اختياره وأن يوجهه وجهة أخلاقية نحو الفضيلة، وهنا تكمن مسؤولية الأخلاقية عن اختياره وفعله. فالإنسان بذلك قد زود ببصيرة أخلاقية تدرك الخير والشر وعليه أن يسلك طريق الخير ويترك طريق الشر وأن يختار ما هو أنسب لتحقيق إنسانيته وهو الخير وتكمن مسؤولية الإنسان في الاختيار بين الطريقين.

ومشكلة حرية الإرادة الإنسانية من أعقد المشاكل وأعوصها فهل

---

(١) ابن باجة شروحات السماع الطبيعي ١٢٥.

هي حرية مطلقة بحيث تشمل كل الأفعال التي تصدر عن الإنسان أم أنها حرية محدودة أي أنها تختص ببعض الأفعال دون بعض وهنا تكون مسؤولية الإنسان عن الأفعال التي تقع في دائرة الحرية فقط؟

يمكننا أن نتعرف على رأي ابن باجة من خلال حديثه عن الصور الروحانية وقوى الإنسان المختلفة بحيث يحدد طبيعة الأفعال التي تصدر عن تلك القوى ومدى الجبر أو الاختيار فيها وأيضاً مدى حدود ذلك الاختيار.

فهو يرى أن كل جسم كائن فاسد، لصورته ثلاث مراتب في الوجود. أولها الروحانية العامة وهي الصورة العقلية، والثانية الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانية والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب، أولها معناها الموجود في القوة الذاكرة والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك.

والإنسان لديه مجموعة من القوى هي :

١ ــ القوى الفكرية

٢ ــ القوى الروحانية الثلاث

٣ ــ القوى الحساسة

٤ ــ القوى المولدة

٥ ــ القوة الغاذية

٦ ــ القوة الأسطقسية

ويحدد ابن باجة طبيعة الأفعال التي تصدر عن كل قوة من هذه القوى:

فأفعال القوة السادسة «الأسطقسية» فهي اضطرار صرف لا دخل فيها للاختيار.

وأفعال القوة الخامسة «الغاذية» فهي لا باختيار أصلاً ولا باضطرار صرفاً أي أنها تنفصل عن الاضطرار الصرف وذلك لأنه المحرك في الجسم، لكن نحتاج إلى المتحرك وهي المادة أو هي الغذاء.

وأفعال القوة الرابعة «المولدة» فهي مثل أفعال القوة الخامسة غير أنها أقرب إلى الاختيار وذلك لأن الغذاء ضرورة في قوام الجسد وأما إلقاء المني في أنثى تولده فليس بضروري ولا تقود إليه الشهوة ضرورة، وذلك بين بنفسه فالاختيار إذا أدى إليها وهو إلقاء البذر في أنثى تولده فهذا فعل اختياري.

أما الثالثة «القوة الحساسة» فهي لنا باضطرار إذا كانت انفعالات إلا أن منها ما هو أدخل في باب الاختيار كالبصر ومنها ما هو أقرب إلى الاضطرار وهو اللمس إلا أنها كلها قد تمكننا إذا شئنا أن لا ننفعل منها كالهرب من الحر والتدثر من البرد.

أما القوة الثانية «القوى الروحانية الثلاث» فلها أفعال وانفعال فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية إذا كانت إنسانية وأما إذا كانت بهيمة فهي باضطرار فهذه القوة تجمع بين الاضطرار والاختيار وذلك لأنها منها ما هو عقلي، وما هو جسمي فما هو عقلي فباختيار وما هو جسمي فباضطرار.

وأما القوة الأولى «الفكرية» فإن التصديق والتصور فيها باضطرار

لكن الأفعال الكائنة عنها فباختيار صرف[1].

ويرى ابن باجة أن القوى الأربع «الفكرية والقوى الروحانية الثلاث والقوة الحساسة والقوة المولدة» للفعل والاختيار مدخل في كل قوة منها أو في كل هذه القوى مجتمعة، فالأفعال الإنسانية بذلك منها ما يكون كل جزء منها باختيار ولذلك يمكن للإنسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصنائع ومنها ما الاختيار أكثر أجزائها غير أن الغاية فيها لشيء آخر وما يشاركه فيه قوة ليست ناطقة كالملاحة والفلاحة وفي هذه الأفعال يرجع فيها العنصر الارادي وهي التي تشترك فيها القوة العاقلة مع عنصر غير عقلي ثم هناك الأفعال الإنسانية التي يباشرها الإنسان في حين أن مسؤولية إتمام العمل تقع على محرك آخر، ويقول ابن باجة عن هذا الصنف من الأفعال «وأما الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين ينفصل أحدهما عن الأخر والفعل الذي هو كالمبدأ فهو باختيار، والثاني فليس للإختيار فيه حظ فلذلك يدخل في الاختيار ما منه اختياري والثاني فإنما ننظر فيه صنائع أخرى[2].

وخلاصة القول أن الأفعال الإنسانية فيها ما هو اضطرار صرف ثم فيها الأفعال التي تتفاوت فيها درجات الاختيار وفيها الأفعال الاختيارية الصرفة التي لادخل فيها للاضطرار بأي وجه، وعلى هذا فحرية الإنسان ليست مطلقة بل هي محدودة وتتوقف أحياناً على عوامل خارجية ولسنا نخوض في تفاصيل ذلك كله لكنه يكفينا إثبات ابن باجة لحرية

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٥٨ ـ ٦٠.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٦٠.

الإرادة الإنسانية وأن الإنسان مسؤول في نطاق حريته وأن الإنسان كلما اتجه إلى الخير كان أكثر حرية وكلما كان نزوعه إلى الشر كان أكثر خضوعاً لجانبه الجسمي.

الجزاء:

يرتبط الجزاء بالالزام والمسؤولية فطالما كان هناك الالزام وتحمل لمسؤوليته فلا بد أن يكون هناك جزاء متمثل في السعادة التي تأتي عن طريق فعل الفضائل الأخلاقية وأيضاً في الشقاء وذلك نتيجة البعد عن هذه الفضائل.

ومن خلال عرض آراء ابن باجة في الأفعال الإنسانية ومراتبها والغاية التي يسعون إليها ويطلبونها من وراء الفعل وترتيب ذلك الأفعال مراتب بعضها فوق بعض وهو اختلاف ناتج عن طبائع الناس وعلى قدر الاختلاف في مراتب الناس تبعاً لاختلاف مراتب أفعالهم يكون حظهم من السعادة يزداد قرباً أو بعداً نتيجة لمرتبة الفعل ويمكن أن نفهم من ذلك أن لكل مرتبة الجزاء التي تستحقه وتفاوت ذلك الجزاء تبعاً لتفاوت المراتب ونعرض لها فيما يلي:

١ ـ المرتبة الجسمانية الخالصة:

الأفعال الإنسانية في هذه المرتبة يكون بها وجود الصورة الجسمانية فقط وذلك مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن وهذا الصنف من الناس كل همه جسماني محض وليس لصور الروحانية

عنـده قدر ولا يشعـر بها وذلـك لإفراط جسمـانيته فمـطلبه الالتـذاذ الجسماني المحض.

هؤلاء كما يقول ابن باجة صنف قليل من الناس لكن شره وبيل، وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبـوت شرف الإنسـان وعن طريقهم ينـزل بـالأمم الويـل والهلاك وهـم يلقـون الذم من النـاس «فجميـع الآراء المكتوبـة مطبقـــة على ذم أمثال هؤلاء الناس وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام

وهؤلاء هم الـذين أخلدوا إلى االأرض وفيهم قولـه عـز وجـل ﴿كالذي أتينـاه آياتنـا فانسلخ منهـا فاتبعـه الشيطان فكـان من الغاوين ولـو شئنـا لـرفعنـاه بها ولكنـه أخلد إلى الأرض واتبـع هـواه﴾[الأعـراف: ١٧٥، ١٧٦].

ومن هؤلاء أن لا يبـالوا بـالصور الـروحانيـة ولا يشتاقـون إليهـا ومثلهم كمثل الكلب أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث[1].

وفي هذا صورة للجزاء الذي يناله من انقاد لنفسه البهيمية فقط وأصبح عبداً لها وليس لمثل هذا الصنف نصيب من الغاية القصوى.

٢ ـ المرتبة الجسمانية الروحانية:

تكون الأفعال نحو الصور الروحانية وهي أصناف الأول منها نحو

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٦٢ ـ ٦٣.

الصور الروحانية في الحس المشترك وهذه لها صلة بالجسمانية وهي من حيث صلتها بالروحانية أشرف ومن حيث صلتها بالجسمانية أحسن وأفعالها إما مكتسبة أو طبيعية .

ومنها الصور الروحانية التي في التخيل منها ما يقصد بها نوع من الأفعال ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالشتم والتودد والبر ومنها ما يقصد به الفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والإلفة ومنها ما يقصد به الفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة .

فهذه المرتبة تتضمن في داخلها مرتبتين مختلفتين وذلك بحسب تغليب الصورة الروحانية أو عدم تغليبها والمرتبة التي تتغلب فيها الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية أفضل من تغلب الصورة الجسمية على الصورة الروحانية. ويقول ابن باجة كذلك أفضل مراتب الشرف مَن لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها أصلاً وهذا قد تقصر من وجوده . . وهذا لا يوجد ولكن يوجد من هذا القسم من يتلق صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية وهذا يكون في بعض الأحوال وهي التي يكون منها الموت فيها أفضل من الحياة واختيار هذا فعل إنساني محض .

والأفعال الروحانية إما شوقية وإما أن تجري مجرى الشوقي وذلك أن يطلب الغاية التي من شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها وهذه غاية بالعرض وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية كمن يطلب بكمال الصورة الروحانية المتخيلة أو التي في الذاكرة الكرامة والسمعة أما ليكبر بذلك أو لينال بها جزاء من الخيرات الخارجية .

والشوق مثان في الأكثر ويجب أن نذكر له أفعاله الجميلة معاينة

في الخارج[١].

وعلى هـذا يكون الجـزاء لأفعـال هـذه المـرتبـة في الخيـرات الخارجية لكن هـذه المرتبـة أشرف من المـرتبة الجسميـة الخالصـة وجزاؤها أفضل لكنه لا يرمي إلى مستوى المرتبة الثالثة وهي المرتبة الروحانية العقلية.

٣ ــ المرتبة الروحانية العقلية:

وهي أعلى المراتب والأفعال التي يقوم بها الإنسان تكون وفقـاً لمـا يقضي به العقـل وتوصي بـه الحكمة وهؤلاء يفعلون الفعـل لا لشيء سوى أنه خير وجميل، فالفاضل تحصل غاية لم يعتمدها وأكثر الناس لا يعلمونها ويشبه ابن باجة عملهم بالاغتذاء الموافق للصحة الـذي يغتذي بـه الأصحاء وإن لم يعلم ذلـك الصحيح أنـه يوافقـه فتحصل له الصحـة وهو لم يعتمـدها وكمـا أن الصحة إنمـا تحصل للفاضل الشهوة اعتمدها أو لم يعتمدها، كذلك الروحانية المحضـة الشريفة إنما تحصل للفاضل الخلق سواء اعتمدها أو لم يعتمدهـا، وكما أن الشهوة تكون فـاضلة إذا أرادت الأفعال التي تفيـد بالـذات الصحة كذلك الخلق الفاضل إنما يصير به روحـانياً بـأن يكون منـه الفعل الذي يحصل له بالذات هذه الروحانية.

ويضيف ابن باجة أن هذه المرتبة موهبة إلهية يخص الله تعـالى بها من يشاء من خلقه[٢].

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٦٢ ـ ٦٩.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٠.

ويوضح ابن باجة جزاء أصل هذه المرتبة فيقول «فذو الحكمة فاضل إلهي وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحد من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولأن به وصف إلهي بسيط ويذكر أن هذه المرتبة العالية لا ينالها إلا المتوحد[1].

وعلى هذا يتدرج الجزاء وفقاً لتدرج مراتب الأفعال ويلخص ابن باجة أنواع الجزاء وفقاً لأنواع مراتب الأفعال فيقول « . . كل من يؤثر جسمنيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى، وإذن فلا جسماني واحد سعيد وكل سعيد فهو روحاني صرف إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية لكن ليس لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال مستقلة لذاتها، والجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل»[2].

ومن الملاحظ أن الجزاء المتمثل في السعادة هو معنى روحي عقلي فالسعادة ليست حسية بل هي روحية عقلية هو لم ينكر السعادة الحسية على إطلاقها ولم يدع إلى أمانة الذات بل يرى أن السعادة الحسية ليست غاية في ذاتها وليست سعادة حقيقية بل هي وسيلة إلى سعادة حقيقية وسوف نتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٩ ـ ٨١.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٩.

لكن الذي يهمنا هي الاشارة إلى نوعية الجزاء المتمثل في السعادة الروحية والعقلية وأن السبيل إلى نيل ذلك الجزاء هو الخلق الذي يكون عليه الرجل الفاضل والعقل الذي يصدر عنه ذلك السلوك وأن أعلى درجات الجزاء هو الاتصال بالعقل الفعال وقد يكون ذلك الاتصال بالعقل أو هبة من الله يهبها لمن يشاء من عباده لكن عماد الطريقين معاً الخلق الفاضل والعقل.

نكون بهذا قد انتهينا من محاولة وضع ملامح عامة للنظرية الأخلاقية عند ابن باجة بأركانها الثلاثة الرئيسية: الالزام والمسؤولية والجزاء ، وهي بإيجاز تعلي من شأن الأفعال الخلقية التي تقوم على العقل وترتفع بالإنسان من حال البهيمية المتوحشة إلى حال الإنسانية الروحية العقلية وتجعله ينشد تلك القيم ويحيا من أجلها بل لا تتأكد إنسانيته إلا من خلال تلك القيم الأخلاقية والتمسك بها إذ إن الإنسان هو الحيوان الأخلاقي الذي يدرك معنى الخير والشر والذي باستطاعته إتيان الخير عن إرادة حرة خيرة وأن يبتعد عن الشر الذي يقف به عند عتبة الجسمانية الحيوانية المحضة ولا عذر للإنسان بعد أن زود بتلك البصيرة الأخلاقية والإرادة الحرة فهو بوسعه أن يكون حيواناً متوحشاً فيركن إلى ذلك المستوى المتدني ولا يتعداه ويتحدد موقفه في كلتا الحالتين على مدى قربه وبعده من القيم الأخلاقية والتأمل العقلي.

وإذا كان على الإنسان أن يفعل أفعالاً أخلاقية فما هي سمة ذلك الفعل الأخلاقي الفاضل وسوف نتحدث فيما يلي عن الفضيلة التي تمثل ماهية الفعل الأخلاقي.

الفضيلة :

الفضيلة ليست من الخصال الطبيعية بل هي مكتسبة فهي ملكة خلقية يكون بها صاحبها فاضلاً .

فنحن لا نولد ومعنا تلك الخيرية في الأهواء والمشاعر ولا نحصل عليها بالتعليم الفطري فقط إنما هي نتيجة التدريب والتعود على ضبط المشاعر والدوافع وعلى هذا فالحدث الصغير يحتاج إلى أن يدرب على احترام القاعدة الصائبة قبل أن يكون قادراً على أن يدرك بنفسه أنها القاعدة الصائبة ومعنى ذلك أن الفضائل الخلقية أسبق من الفضائل العقلية ، والفضائل الخلقية ليست بالطبع ولكن في الطبع القدرة على اكتسابها عن طريق العادة والمران .

لكن ليس معنى ذلك خلو الفضائل الخلقية من الجانب العقلي وذلك لأن التدريب على التعود على ضبط المشاعر والدوافع يعود إلى إمكان مثل هذا التدريب إلى أن المشاعر والدوافع هي قدرات عقلية وخاصة أن القدرة العقلية يكون من الممكن تنميتها في هذا الاتجاه إذ ذاك بين اتجاهين متضادين وذلك بحسب التدريب الذي تتلقاه فإنك لا تستطيع تدريب الحجر على السقوط إلى أعلى ولكنك تستطيع تدريب شخص ذي مزاج حاد أما علىأن يتخذ هيئة الغضبالمحض بإزاء الفعل الخاطيء أو على أن يتخذ هيئة التحدي العنيف وبذا تكون الانفعالات والدوافع الطبيعية ليست بذاتها خيرة ولا شريرة ولا حسنة ولا سيئة إنما هي المادة الخام التي سيخرج منها الخلق الحسن أو السيىءبحسب ما تتلقاه من توجيه من القوة العاقلة .

وإذا كانت الفضائل الخلقية تكتسب بالمران والتعود فإن الفضائل العقلية تكتسب بالتعليم النظري.

ونخلص من هذا أن هناك نوعين من الفضائل هما الفضائل الخلقية والفضائل العقلية.

يقسم ابن باجة الفضائل إلى فضائل شكلية وفضائل فكرية، والفضائل الشكلية تنقسم في داخلها إلى: فضائل جسمية وفضائل نفسية، والجسمية كالصحة واليسار وحسن الصورة واعتدال الأعضاء وهذه يشترك فيها الحيوان مع الإنسان.

أما الفضائل النفسية أو الروحانية الخاصة فقد توجد في كثير من الحيوان وتشترك مع الإنسان فيها وذلك مثل الحياة للأسد والعجب للطاووس والملق للكلب والكرم للديك والمكر للثعلب لكن هذه الفضائل إذا كانت للحيوان فهي للنوع لا للشخص فهي مشتركة لنوع الحيوان ولا ينفرد بها شخص من ذلك النوع أما إذا كانت هذه الفضائل للإنسان فإنها ليست كنوع بل كشخص أي قد يوجد في فرد دون آخر.

إلا أن هذه الفضائل إذا كانت في نوع الحيوان غير الناطق فإنها لا تسمى فضائل إلا بالرسم فقط لأنها تستعملها في كل وقت سواء كان ذلك ينبغي أو لا ينبغي فلذلك ليست فضائل إلا باشتراك الاسم[1].

والصور الجسمية تفيد الوجود المشار إليه أي الوجود الحسي

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٥ ـ ٧٧.

وهو أقصر الوجودات وأليق الوجودات بالفناء الـوجود الجسمـاني أما الصور الروحانية فهي أطول بقاء.

والفضائل الجسمية ليست شراً في ذاتها بل في الاقتصـار عليها يقول ابن باجة «وأن من له تمام الأعضاء وكمالها وجود الصحة فقط فذلك عبد بالطبع لأنه لا فرق بينه وبين البهائم بل هو في حال ما شر من البهيمة لأن البهيمة أعطيت قوة تدبر بها سلامتها وأما أولئـك فلو عدموا المدبر تلقوا لمجيئهم وهؤلاء هم العبيد بالطبـع وهم أهل لأن يكونوا عبيداً لغيرهم[1].

أما أصحاب الفضائل النفسيـة فهم أشرف من هؤلاء ولهم قـدر ونصيب من الكمال لكنهم لا يبلغون الكمال بتمامه، يقول ابن باجة «وإما ذوو الفضائل فلأن الفضائل قد يقتصر عليها في كثير من المدن فيكـونون تابعين لغيرهم وبـالجملة ففاعلين فلهم هـذه المرتبـة من الشرف ولأن أنفسهم قد كملت كمالاً ما ولكنهم في الحقيقة كشيء هم بالكمال ولم يكمل فلذلك هم في مرتبة يكاد صاحبهـا أن يكون كماله بهـا عبثاً وبـاطلاً غيـر أن الطبيعـة قد قصـرت قوماً على هذه الفضائل الشكلية كما قصرت قوماً على الصحة وقصرت ذوي الصحة على أن يكونوا عبيداً وقصرت هؤلاء أن يكونوا كالعرفاء في المـدينة يـرأسون قوماً ويتم لهم من أعمال المدنية جلها لأن الفضائل الشكلية تجود بها المعاشـرة التي بها تتم المدنية»[2].

أمـا الفضائـل الفكريـة فهي أحوال خـاصة بـالصور الـروحانيـة

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٣٦.

(٢) ابن باجة رسالة الوداع ١٣٦.

الإنسانية لا شركة لغيرها فيها وهذه الفضائل منها ما هو عملي ومنها ما هو نظري والعملية مهن وقوى والمهن كل ما استعمل فيه اليدين كالنجارة والسكافة، وهذه إنما أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها فإن الصنائع المستعملة لغاياتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها عبثاً وباطلاً فهي بالطبع خادمة، وأما القوى كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقود الجيوش وبين أن هذه قوى مرؤوسة وأن قود الجيوش إنما هو صلاح المدنية لتعمل ما أعدت له والخطابة إنما أعدت لتعطي الاقناع فيما استنبطته الحكمة فلو كانت الحكمة غير موجودة لكانت الخطابة عبثاً وباطلاً.

والحكمة هي أكمل أحوال الروحانية الإنسانية وهي كمالات بالإطلاق ولا تقال بتقييد وتعطي الوجود الدائم المتصل والشرف والكمال وفقدها يقيده الخسة والنقص[1].

وعلى هذا فالفضائل العقلية هي التي تخص الإنسان وحده بل بها لا يكون الإنسان إنساناً وهي أعلى مرتبة الفضائل إذ تصله بالأبدي الدائم.

لكن ما هي سمة الفعل الفاضل؟

ذاعت نظرية طبية عند اليونان ترى أن تمام الصحة في الجسم هو التعادل والتوازن بين العناصر التي يتكون منها الجسم فإذا حدث أي حادث أبطل هذا التعادل فإنه يكون خطراً يهدد الصحة والقوة.

ونفس الأمر يصدق على الصحة في النفس فإن صحة النفس

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٣٦ ـ ١٣٧ وتدبير المتوحد ٧٧.

يساء إليها إذا سمحنا لدوافعنا الطبيعية ومشاعرنا أن تعبر عن نفسها سواء بالقدر الذي يزيد عن الحد أو الذي يقل عنده.

وعلى هذا يمكن تعريف الفضيلة بأنها وسط بين طريقين كلاهما رذيلة ولقد قال بذلك أرسطو.

وعلى هذا يمكن أن نتعرف على رأي ابن باجة وهل كان متأثراً بالنظرة الطبيعية للوسط وبقول أرسطو.

ونجد ابن باجة يتحدث في شروحات السماع الطبيعي عن الوسط الأخلاقي من خلال حديثه عن الاستمالة في الكيفية الانفعالية للأجسام الطبيعية فيقول: إن لا يكون استمالة «أي تغثير في الكيف» إلا في الكيفية الانفعالية وهي المشتملة على المحسوسات الأول وهي فصول الأجسام الطبيعية. وذلك أن الملكة والحال هما في المتنفس من جهة ما هو متنفس لما في الجسد كالصحة والمرض وبين أن هذه لا يكون فيها تغير لأن الصحة في الاعتدال إما اعتدال التركيب أو اعتدال قوى الاخلاط فإذا خرجت عن الاعتدال كان المرض وإذا عاد الاعتدال كانت الصحة[1].

ويطبق هذا المفهوم على الفضائل الخلقية وأنها تعني الوسط الذي يحدده العقل فيقول «وكذلك لا يكون استمالة في الفضائل الخلقية لأنها توسط بين أطراف الأضداد واعتدال في استعمال القوى الطبيعية عن الانفعالات النفسية وأعني بقولي قوى الطبيعة أنها لنا

(١) ابن باجة شروحات السماع الطبيعي المقالة السابقة ١٢٢ ـ ١٢٣.

بالطبع مثل القوة على الغضب فانها قوة على أن نغضب وعلى أن لا نغضب بالطبع لا على أنها مستفادة بوجه آخر وكون الفضيلة في الغضب هو أن تصير هذه القوة فينا بحيث ننفعل بها إذا قضى النظر بالغضب ولا نغضب إذا قضى النظر بالهدوء وعند ذلك تصير وسطاً . . . . وكذلك القول في ملكة ذات أطراف مثال ذلك استعمال المال فإن طرفيه التبذير والبخل وحال النفس عند الخوف فإن طرفيه التهور والجبن والفضيلة في كلا هذين الوسط»[1].

ويمتدح ابن باجة الوسط والاعتدال ويرى أن ذلك سمة الفعل الفاضل فالناس من حيث الفنية الارادية ثلاثة أصناف: الأول منهم صنف لا يبالون بآلاتهم ولا يحرسونها حتى تفسد عليهم سريعاً فتخترم أعمالهم ولا يمكنهم متى شاءوا أن يعملوا أو يشق عليهم العمل.

والثاني من يغالي في حفظ آلاته وصيانتها والعناية بها حتى يكون معظم وكده في حفظها ويجتنبون معظم منافعهم كما يعرض للمتكتمين باليسار فيكون يسارهم قد ذهب باطلاً ويكونون عبيداً لآلاتهم من غير أن يشعروا ويتلذذ بوجودها غيرهم.

وكلا الصنفين مذموم لأنه يخرج عن حد الوسط والفعل يكون في أحد الطرفين وكلا الطرفين رذيلة.

الثالث: يحرس آلاته ويصونها في وقت لا يحتاج إليها ويبذلها ويستخفبها في الحين الذي يستعملها ولا يبالي عند استعمالها على

---

(١) ابن باجة شروحات السماع الطبيعي المقالة السابقة ١٢٣.

ما يجب هل تلفت أو بقيت وأحوال هؤلاء فقط هي المحمودة وهم الذين توسطوا بين الصنفين قد أخذوا من كل قسم أحسن ما فيه وبدروا أسوأ ما فيه لأن كل واحد من الطرفين إذا أراد أن يقنع نفسه في صواب عمله إنما يفرط عمله ويجده بالجزء المشترك بينه وبين المتوسط فإذا اعتذر فإنما يعتذر من الالفة التي تلحق الطرف الآخر وهو المبرر ولذلك قال صاحب الشريعة عليه السلام «خير الأمور أوساطها».

كذلك ينقسم الناس من حيث القنية الطبيعية إلى ثلاثة أصناف هم:

الأول: صنف لا يبالي بجسده ولا بإعطائه بل يبذلها في طاعة محركة الأول كيف مر ويقصد ابن باجة هنا طاعة النفس البهيمية كما نجد متهورين في مخاطرتهم بأنفسهم في ملذاتهم المفسدة لأمزجتهم وكما نجد كثيراً من المرض في شهوات أنفسهم.

الثاني: من يكثر التوقي ولا يرى إلا وجود بدنه فهو يتوفى في كل شيء ويخاف من كل شيء فهو لذلك لا ينهض عند ملمة ولا يتأهل لعظيم لنيل الآمال العظيمة بل يطلب السكون والدعة ما أمكنه.

الثالث: العنف المتوسط وهو الذي لا تحيله محاولة عمله مراعاة جسده بل قد يتلف جسده فتتلف حياته ففي بعض الأوقات كما يصنعه الشجعان.

والطرفان قليلا الوجود وأحوالهما خارجية عن الطبع وأما المتوسط فهو الموجود كثيراً لأنه يجمع بين الأحسن في الطرفين فيأخذ من كل واحد من الطرفين ما يعترف به ذلك الطرف أنه أحسن

ويتوقى من كل واحد من الطرفين ما يعترف به ذلك الصنف أنه محدود[1].

لكن الوسط ليس أمراً سهلاً ميسوراً ولا هو حسابي دقيق بل هو نظري اعتباري لذا كان فعل الوسط صعباً ويشير ابن باجة إلى صعوبة الوسط فيقول «وكثيراً ما يقع المتوسط موقع كل واحد من الطرفين فيعمل بعمل ذلك الطرف وهو لا يشعر.

والرجل الفاضل هو الذي لا يراعي صورته الجسمية فقط ولا يراعي صورته الروحانية فقط لأن من لا يحفل بصورته الجسمية أصلاً ولا بصورته الروحية أصلاً فذاك خارج عن الطبع ولا يوجد إنما الذي يوجد وهو الحال التي يكون عليها الرجل الفاضل هو من يجعل صورته الجسمية في خدمة صورته الروحية[2] أو بعبارة أخرى من يجعل نفسه الشهوية ونفسه الغضبية تحت إمرة نفسه الناطقة.

وإلى هذا المعنى ذهب ابن باجة عندما قال إن المحرك الأول للإنسان هو الرأي والذي به يحرك هو النزوع ووجوده متقناً هو وجوده فاضلاً وإتقانه هو الفضيلة[3].

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١١٧ ـ ١١٩.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٧٧.

(٣) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٦ ـ ١٢٧ ولقد ذكر ابن باجة في رسالته «في الغاية الإنسانية» أن القوى الفاعلة في الإنسان الرأي والنفس النزوعية وذكر أن النفس النزوعية تفعل من أجل الشوف الذي هو حيواني محض وأن الأفعال التي تصدر عنها أفعالاً حيوانية وأن فعل الإنسان من هذه الجهة لا يعد من

وإذا كان الرجل الفاضل حائزاً على الفضائل الخلقية إلا أنه يجب أن لا يقتصر عليها فكما أنه لم يقتصر على الفضائل النزوعية وتعداها إلى الفضائل الخلقية فلكي تتم سعادته فعليه أن يسعى إلى حيازة الفضائل العقلية ويقول في ذلك ابن باجة «فكما أنه يجب أن لا يقتصر الصانع على وجود آلاته متقنة كذلك لا يجب أن يقتصر الإنسان على تحصيله الفضائل النزوعية وكما أنه من كان وكده حفظ آلاته أو أعضائه فقد يسعى لغيره من غير أن يشعر كذلك من اقتصر على الفضائل الخلقية فقد اقتصر على وجود غيره في أفضل أحواله.

فإذن ليس الاكتفاء بالفضائل الشكلية هو السعادة القصوى لكنها إنما صارت في هذه الرتبة من الشرف لقربها من المحرك الأول بالتحقيق وملازمتها له... والرأي الصواب هو المحرك الأول بالتحقيق... وأن كل من يسعى إلى سوى كمال القوة النظرية فإنما يسعى ليوجد غيره[1].

وعلى هذا فالفضائل العقلية هي أسمى وأعلى الفضائل مرتبة ومنزلة، والفاضل الحقيقي هو الذي يسعى إلى كمال القوة النظرية التي هي الكمال الحقيقي للإنسان والسعادة الحقيقية في التأمل العقلي وإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس إلى الإنسان كانت الحياة التي تجري وفاقاً مع العقل إلهية بالقياس إلى حياة الإنسان ومن هنا

= جهة كونه إنساناً بل من جهة كونه حيواناً أما من يفعل من جهة الرأي فإنما يفعل من جهة ما هو انسان انظر ابن باجة «في الغاية الإنسانية» ١٠٠ - ١٠١.

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٧.

كما سبقت الاشارة إلى ذلك يذكر ابن باجة أن الفعل الإنساني الصادر عن العقل أشبه أن يوصف بأنه فعل إلهي لا إنساني.

اللذة:

هل تعد اللذة شراً في ذاتها؟ وهل اللذة هي الخير الأسمى؟ أم أن اللذة والخير على طرفي نقيض؟

قد تتضح الاجابة عن هذا كله عند ابن باجة من خلال رأيه في اللذة وأنواعها.

يقسم ابن باجة اللذة إلى صنفين: الأول صنف يعرف باللذة الطبيعية وهذه مثل لذة الملموسات كالالتذاذ بالحار والبارد وكالالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكاح وهذه اللذات توجد بالطبع واللذات عند تقدم الأضداد، فإن الجوع والعطش يتقدمان الأكل والشرب ومتى كان أحدهما أشد وأكثر كانت اللذة أتم وأكمل وعلى حسب فتور هذين تنقص اللذة وتوجد أقل - ومن البين أن هذه اللذات لا يمكن أن تكون متصلة لأن أضدادها يجب أن تتقدم فتوجد.

والصنف الثاني من اللذة هو المعقولات وما يجري مجراها، كالالتذاذ العقلي وهو الالتذاذ بالعلوم وكالالتذاذ بالتخيل وهذه تنفصل عن الصنف الأول بأن الأول يتقدم أصنافه أضدادها فأما هذه فليس ذلك فيها وعلى هذا فيمكن أن تكون متصلة[1].

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٩ - ١٣٠.

وعلى هذا فاللذات متفاوتة وليست كلها بدرجة واحدة. فاللذات الطبيعية ليست خالية من الألم لأن النفس البهيمية لا تحتمل شيئاً واحداً لأنها غير بسيطة فلذلك يكون المؤلم لها الآن ملذاً غداً لأنها قريبة من الطبيعة فلذلك لا تبقى حالاًوبذا يمكن القول أن هذا النوع من اللذات ليست لذات بذاتها وليست في حقيقتها لذات لأنها ليست خالصة ولا دائمة ولأنها مشوبة بالألم.

أما اللذات الحقيقية فهي اللذات العقلية لأنه على حد قول ابن باجة من تحصل له حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المتنازعين أعني الطبيعة والبهيمية، حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها.

وأعلى درجات اللذة هي لذة العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة ولا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة فهو أبداً واحداً أو على سنة واحدة من لذة صرف وفرح وبهاء وسرور وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون من الرضى وأن صالح السلف قالوا إن الامكان صنفان: صنف طبيعي وصنف إلهي فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه، وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالامكانات الإلهية لما أراد عز اسمه من تتميم

أجلّ مواهبه على الناس وهو العلم ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم[1].

وبذا تكون اللذات العلمية هي أعلى درجات اللذة بل هي التي يتحقق فيها معنى اللذة الحقيقي ويمكن القول بأن اللذة الحسية ليست شراً في ذاتها بل الاسراف فيها والاقتصار عليها وإنما تصير الأرذل بالاسراف في اللذة فإن تلذ فيما ينبغي وحين ينبغي وأن تألم أو تهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي كل ذلك فضيلة.

وعلى هذا تكون اللذة هي الكمال أو التحقق الذي يقترن بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها على أكمل وجه. فابن باجة لا ينكر اللذات الحسية كلية لكنها ليست غاية في ذاتها وليست هي الخير الأسمى لكنها ليست على طرفي نقيض من الخير لذا يجب عدم الاسراف فيها أو الاقتصار عليها.

أما اللذات العقلية فهي أسمى اللذات وأكثرها ملاءمة لطبيعة الإنسان وذلك لأفضلية القوة العقلية واللذة المصاحبة لها ولأن هذه القوة أفضل قوانا لأن موضوعها أفضل الموضوعات وهو الحق الأول والخير المحض ولأن فعلها التأمل والنظر أدوم وأبقى وهي غاية في ذاتها.

وعلى هذا فابن باجة يقول بمبدأين اللذة فهي حسية وعقلية لكن العقلية أفضل واللذة الحسية بمثابة العرض واللذة العقلية بمثابة الجوهر والجدير بالذكر أنه قد فطن إلى ضرورة تكامل الطبيعة البشرية فهو لا ينساق مع طلاب اللذة وأيضاً لم يقف بجانب الذين غالوا في

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٤١.

إماتة الحس في طبيعتهم وأدرك مغبة ذلك إذ ذلك يؤدي إلى استئصال الميول والرغبات مما يوقع بالفرد أبلغ الضرر.

•

الأخلاق والمتوحد

سنحاول أن نكشف عن الجوانب الأخلاقية التي تتعدى في المتوحد والتي تبدو في الغاية التي يسعى إليها والصفات التي يحوزها والأفعال التي يفعلها وفي المجتمع الذي يعيش فيه وهو المدنية الفاضلة وإن تعذر وجودها أو الهجرة فليؤثر العزلة عن الناس ويحيا منفرداً منعزلاً عن صخب حياة المدن الجاهلة ممارساً لأفعاله العقلية من تأمل ونظر.

وبادىء ذي بدء يجب أن نشير إلى صدارة النظر العقلي المجرد وإلى الفضائل العقلية عند المتوحد لكن هذا لا يعني تقليلاً من أهمية الفضائل الخلقية بل هي مرتبة تعدوها مرتبة الفضائل النظرية وهي مرتبة ضرورية لتلك الفضائل التي تليها لأنه لا يمكن حيازة تلك الفضائل العقلية إن لم يسبقها حيازة الفضائل الخلقية.

ولا نعدو الصواب حين نقول إن ابن باجة قد اهتم بالجانب الأخلاقي لدى المتوحد اهتماماً كبيراً فهو يجعل عنوان كتابه الرئيسي باسم «تدبير المتوحد» ويستهله ببيان معنى التدبير والذي لا يخلو من معنى أخلاقي.

فهو يذكر المعاني المتعددة للتدبير وأشهر تلك المعاني أنها تعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة وأن هذا التدبير لا يطلق على فعل واحد بل

أفعال كثيرة وهو أظهر وأكثر في أفعال الإنسان ويقل في أفعال الحيوان[1].

ويمكننا أن نستخلص من ذلك أن التدبير معناه وضع نظام للنفس وخطة مقررة نسير عليها وذلك بعينه هو معنى الأخلاق ولقد رأى الرواقيون من قبل أنها تعني نظام النفس.

ومهما تعددت معاني التدبير فإن غاية التدبير وأهم أنواعه هو تدبير الإنسان لنفسه والذي به يكون تدبير المنزل وتدبير المدينة ولا جدوى من القول عن تدبير المنزل والمدينة إن لم يسبق ذلك تدبير الإنسان لنفسه لأنه أحساس تدبير المنزل والمدينة[2].

والتدبير يهدف إلى أن يحقق الإنسان كماله وإلى أن يوجد المنزل الفاضل والمدينة الفاضلة ويرفض ابن باجة أن يكون سبيل تحقيق التدبير عن طريق المواعظ والوصايا وما يكتبه البلاغيون والأدباء فكل ما تتضمنه إنما هو أبواب في صحبة السلطان ومعاشرة الإخوان وما شاكل ذلك ويشير إلى أن ذلك يفتقر إلى الكلية والعمومية والكلي والعام هو ما لا يرتبط بزمان دون زمان ولا مكان دون مكان فيقول: «فإن حل ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما وفي سيرة سيره فإذا تغيرت تلك السيرة تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية بعد أن كانت كلية وصارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطروحة وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٣٧.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٠.

في ذلك وقت كل قول إلى الزمان الذي بعد زمان»[1].

إذن هذا لا يصلح أن يكون أساساً يقوم عليه تدبير الإنسان لنفسه ولا تدبير المنزل ولا المدينة ـ إنما لا بد من أساس آخر يقوم عليه التدبير ذلك الأساس الآخر يقوم على العلم والأخلاق ولقد لخص ابن باجة ذلك بقوله في كلمات: «إن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض» وسوف نشرح ذلك بشيء من التفصيل محاولين أن نبرز الجانب الأخلاقي.

يقول ابن باجة: «ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضي ـ وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب فإن هذا خاصتها التي تلزمها ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة فلذلك لا يحتاجون إلى أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة وبين أن تلك ليس لها».

«وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو عنده وأن آراءها كلها صادقة وأنه لا رأي كاذباً فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها»[2].

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٤٠ ـ ٤١.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٤١.

ويتضح من هذا الجانب الأخلاقي التي يكون عليها المتوحد فرداً أو جماعة إذ هو الذي تتكون منه المدينة الفاضلة فنجد السيطرة على الحس ودوافعه وخضوع الحس للعقل بحيث لا يتعدى إشباعه حد الافراط منه مما ينتج عنه اعتلال صحة البدن فهم لا يحتاجون إلى أطباء أو دواء لأنه لا تصيبهم أمراض وكذلك أيضاً تتحقق فيهم صحة النفس بجانب صحة البدن وهنا يبدو الجانب الأخلاقي أشد وضوحاً فتسود علاقاتهم المحبة ولو سادت المحبة لاستغنوا عن العدالة وكذلك يسود الصدق أقوالهم وأفعالهم ويتحلون بكل صفات الخير والفضيلة وتخلو مدينتهم الفاضلة من كل مضادات الفضيلة فلا يكون فيها قول كاذب ولا رأي خاطىء ولا عمل غير أخلاقي ولا علم غير صحيح ولا معتقد فاسد.

لكن كيف يكون تدبير هذا الإنسان المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته وكيف يتوفر له التدبير حتى يحفظ صحته وينال سعادته القصوى التي يجدها في ممارسة الفكر والتأمل العقلي ويبلغ الغاية القصوى وهو الاتصال بالعقل الفعال.

يمكننا أن نستنبط من أقوال ابن باجة الطريق الذي رسم للمتوحد لكي يحقق غايته القوى وهذا الطريق ذو مستويين المستوى الأخلاقي ثم المستوى العقلي ولقد سبق أن أشرنا أن المستوى الأخلاقي يعد مرحلة سابقة على المستوى العقلي ولا يعني ذلك انفصالاً بين المستويين بل هما من مصدر واحد وهو العقل فالمستوى الأخلاقي هو الجانب العملي للعقل أو هو العقل العملي والمستوى النظري هو الجانب النظري من العقل أو هو العقل النظري - فكلاهما واحد وسوف نحاول أن نتبين الجانب الأخلاقي في الطريق الذي يسلكه

المتوحـد.

يرى ابن باجة أن المتوحد هو الذي يكون فعله فعلاً إنسانياً كاملاً أي يصدر عن فكر ورويّة والأفعال الإنسانية مرتبطة بالصور الروحانية والصور الروحانية هي الصور الروحانية والجسمانية والصور الروحانية الخـاصة وهي التخيـل والتذكـر والحس المشترك والصـور الروحـانيـة العـامة وهي الصـورة المعقولـة ولكل صـورة من هذه الصـور الثلاث تصدر عنها أفعال ويقول ابن باجة: «الأفعـال الإنسانيـة التي تضاف إلى المتوحد ويمكن أن يفعلها متوحد ثلاث أصناف منها ما هو نحو الصورة الجسمانية له ومنها ما هو نحو الصورة الروحانية الخاصة من حيث لها نسبة خاصة ومنهـا ما هـو نحو الصـورة العامـة (الروحـانية العامة) وهي الصورة المعقولة»[1].

والمتوحد هو الذي يفعل الكمال في كل صورة لأن لكل صورة كمالها وأفعـاله هي ذلـك الكمال وعلى هـذا يمكن القول بـأن على المتوحد أن يختار من بين أفعال كل صورة أفضلهـا ونجد ابن بـاجة يشير إلى ذلك مبيناً دور التدبير في استعمال هذه الأصناف وتحـديد نسبها.

وهو يوضح تلك النسب فالصورة الجسمانية هي جسمانية محضة والمـوجـودة في الحس المشتـرك هي أحط منـازل الـروحـانيـة ثم الموجودة في قوة التخيل ثم الموجودة في قوة التذكر وأعلاهـا مرتبـة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة[2].

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٩٢.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٥١.

وعلى هذا يمكن تحديد أفعال المتوحد وفقاً لمراتب الصور الروحانية والأفعال التي تصدر عنها.

فالمتوحد في الأفعال التي تصدر عن الصورة الجسمانية يقف عند الحد الضروري المشترك وهو مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن ولا يتعدى إلى ما هو أزيد من الضروري.

والصور الروحانية الخاصة فالصورة الخيالية هي أكثر روحانية وأقل جسمانية ولهذا ينسب إليها وجود الفضائل النفسية[١].

والمتوحد يفعل هذه الأفعال الفاضلة ليتحقق بها كمال العمل، لا لينال بها الذكر أو الخيرات الخارجية ويقول ابن باجة إن ما يصنعه الأفاضل لا لينالوا بـه الذكر بل لأجل كمال العمل وذلك حال المتدبرين لا يقصدون بأفعالها الرياء والسمعة.

أما الأفعال التي تحصل للروحانية العامة فهي أكمل هذه الروحانيات وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك[٢].

وأفعال المتوحد تتمثل خاصة في الروحانيات العامة وهي الصور المعقولة وهي تمثل غاية المتوحد.

ويحدد ابن باجة غاية المتوحد من الأفعال ويذكر أن الصور الروحانية الخاصة والمتوسطة لا تكون غايات لأنها أمور حاصلة

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٦٢.

(٢) ابن باجة تدبير المتوحد ٦٧.

أكثرها بالطبيعة وبالجملة فبغير الإرادة وكذلك الجسمانية.

والمتوحد يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا يكون من غايته الروحانية المشوبة بجسمية بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم لأن الروحانية العامة وهي الصور المعقولة هي غايته.

ويدرك ابن باجة قلة أهل العلم وانعدامهم في بعض الأحيان فعلى المتوحد أن يعتزل الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الضرورية أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم إن كانت موجودة.

ويدرك أيضاً أن ما ذهب إليه من طلب العزلة عن الناس يكون مناقضاً لطبيعة الإنسان التي تقتضي الاجتماع مع غيره والإنسان كما يقول أرسطو مدني بالطبع - فيعترف ابن باجة بأن الاعتزال شر كله بالذات لكنه قد يكون خيراً بالعرض كما يعرض ذلك في أكثر مما في الطبع مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا وتضر فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تجتنب.

ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع فهي نافعة في الأقل وبالعرض والأغذية نافعة في الأكثر بالذات ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس(١).

---

(١) ابن باجة تدبير المتوحد ٩٠ - ٩١.

وهكذا تكون ملكة العلم هي الغاية القصوى للمتوحد والصورة الروحانية العامة وهي الصورة المعقولة وكل الصور الأخرى إنما هي لخدمتها لتحقيق عملها.

وإذا كانت مرتبة العلم والعقل أعلى مراتب الكمال للمتوحد إلا أن للمراتب الأخرى والتي هي دونها أهميتها بل يبدو أنها مقدمة ضرورية ولا غنى عنها للوصول إلى أعلى مراتب الكمال أو بعبارة أخرى هي تمثل درجات سلم الوصول إلى أعلى الدرجات ومراتب الكمال وعلى المتوحد أن يصعد من خلال تلك الدرجات ليبلغ كماله الحقيقي وهو العقل.

ويذكر ابن باجة تدرج الكمالات إلى أن يصل المتوحد إلى أعلاها وقد يقف غيره عند أحدها ولا يتعداها محدداً طبيعة كل مرتبة ومن خلال ذلك نستطيع أن نتبين مرتبة الأخلاق عند المتوحد وسوف ننقل النص بكامله على طوله ليكون أصدق تعبيراً عن رأي صاحبه.

يقول ابن باجة «فإن شئت أن تكون تسعى ليكون كمالك في الآلات وذلك باليسار فيكون كمالك كالحالم أو كمالك بالصحة فتكون عبداً بالطبع سواء ملك إنسان أولم يملك أويكون كمالك بالفضائل الشكلية فتكون مدبراً من سواك تحتاج إلى مدبر وتخرج عن مرتبة الإنسانية بالطبع إلى مرتبة أشرف الحيوان غير الناطق فإن العبد يشبه من الحيوان غير الناطق البغال والدواب التي تستعمل لجلدها وقوة أعصابها على الحمل ويشبه صاحب الفضائل الشكلية من الحيوان غير الناطق ذوي الهيئات الكريمة كالأسد في الجرأة والديك في الكرم وذلك الصنفان مدبران.

أو تكون كاملاً بالصناعات العملية فتكون لعمري إنساناً لأنك تدبر عند ذلك ولا تدبر لأنك تكون بهذا التدبير خادماً لإنسان غيرك أما دون توسط كالكلب وأما بتوسط كمن يضع رباط الخيل فأن يخدم الخيل أولاً وثانياً الإنسان لأنه ينتفع بالخيل فإن شاح في ذلك مشاح كنت متمماً لفرض غيرك ومرؤوساً بالطبع. وكذلك القوى غير أن القوى أشرف فتكون أشرف الشوف وأرفع الخدمة كالوزير للملك.

أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصك فتكون قد كملت في ذاتك ولم تفتقر في الوجود إلى سواك بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك وبوجودك صار أولئك موجودين وبوجودك أولاً صرت أنت كائناً مثال ما أقوله إن بالقطع صار السكين سكيناً ولولاه ما كان وبالسكين صار القطع حادثاً[1].

وجمل هذا النص أن من الناس من يجعل غايته الجسمانية فقط ومنهم من يزيد على ذلك فتكون غايته الروحانية الخاصة وهي الفضائل والمتوحد هو الذي يحقق الكمال الإنساني وتكون غايته الصور المعقولة والمتوحد يشارك في هذه الصور الثلاث وفقاً للنسب

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٤٠ ويذكر ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد النسخة العبرية التي نقلها منك أن الغاية التي يجب أن يتجه نحوها المتوحد الذي يتشوف للوجود والدائم لا علاقة لها بالمادة إطلاقاً لذلك ان المتوحد إنما يسعى إلى الغاية الحقيقية فهذه الصورة في الحقيقة مجردة عن الهيولانية تماماً لأن المتوحد يدرك الصورة بذاتها أو ليس بتجريدها عن مادتها فوجودها ذاتي رغم كونها جردت عن مادتها ـ نقلاً عن كتاب د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلس ١٤٨.

والمعايير التي سبق أن أشرنا إليها من قبل - ويصل إلى أسمى مرتبة عندما يتصل بالعقل.

وخلاصة القول أن الإنسان مهمته الجوهرية مهمة عقلية وعليه أن ينمي قواه الإنسانية الأخرى واستعداداته الأخلاقية منفرداً أو كان في جماعة لكي يستطيع عن طريق سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية أن ينجز مهمته الروحية وأن يكون قادراً على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد ويتصل بالعقول والجواهر البسيطة التي يصبح هو أحدها وأن يحقق غايته القصوى وهي الاتصال بالعقل الفعال.

ثالثاً: الاتصال

تمثل مشكلة الاتصال جانباً رئيسياً من الفلسفة الإسلامية بل هي عصب تلك الفلسفة وهي تعني كيف يمكن الاتصال بين المحرك الأقصى أو الله وبين عالم الطبيعة أو كيف يمكن الدمج بين عالمين غير متجانسين عالم الوحدة والتجانس والثبات وعالم الكثرة والتنويع والتغيير أو بعبارة أخرى بين الله والإنسان سواء كان هذا الاتصال صعوداً إلى ذلك العالم أو الله أو هبوطاً من ذلك العالم أو الله إلى الإنسان وعالم الطبيعة.

ولقد أخذت تلك المشكلة اهتماماً كبيراً منذ القدم في الفكر الإنساني فعلى سبيل المثال نجد ذلك الاهتمام في الفكر الديني الشرقي القديم عند الصابئة عندما قالوا بمتوسط روحاني يصل بين عالم المادة وعالم الروح أو الله كذلك غير ذلك الاهتمام في الفلسفة اليونانية منذ بدايتها على يد فلاسفتها الكبار: سقراط وأرسطو وكذلك في الأفلاطونية المحدثة.

ولم تكن مشكلة الاتصال مثار اهتمام الفلاسفة فحسب بل هي غاية المتصوفة أيضاً والتي تمثل الغاية القصوى والسعادة الحقيقية عندهم.

ولعل هذه الاشارات توضح لنا أهمية تلك المشكلة وسوف

نحاول فيما يلي أن نتبين موقف ابن باجة من هذه المشكلة والتي تمثل دوراً رئيسياً في فلسفته التي تقوم في أساسها على فكرة التدرج من الأدنى إلى الأعلى أي من الكثرة إلى الوحدة أو العكس أي من الوحدة إلى الكثرة فإن قوى النفس عنده تشبه إلى حد كبير الدوائر المتراكزة أي المتحدة المركز تقع الواحدة منها داخل الأخرى وتشترك معها في مركز واحد فإذا نظرنا إلى أقصى دائرة خارجية على أنها دائرة الادراك الحسي فالدائرة التي تليها تتطابق مع الحس المشترك ثم تأتي دورها الدائرة التي تتطابق مع القوة المتخيلة وهكذا دواليك حتى نصل إلى العقل وإذا عكسنا الصورة واعتبرنا الدائرة الداخلية المركزية هي دائرة الادراك الحسي يكون العقل عندها متطابقاً مع أقصى دائرة خارجية[١].

كذلك فإن الاتصال هو الغاية القصوى للمتوحد عند ابن باجة وذلك مبدأ رئيسي في فلسفته وبعبارة موجزة فإن أفعال المتوحد إنما هي خطوات يخطوها نحو الاتصال بعالم العقل ويصبح واحداً منها ـ فالاتصال هو حجر الزاوية عنده.

وابن باجة له رسالة ذكرها ابن أبي أصيبعة عندما أورد كتبه باسم «كتاب اتصال العقل بالإنسان» وذكر له أيضاً «فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان» ولعل الكتابين واحداً وذكر قبل ذلك كلام أبي الحسن علي بن عبد العزيز ابن الإمام وهو من تلاميذ ابن باجة وأحد أصحابه فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان «اتصال الإنسان بالعقل الفعال»[٢].

---

(١) د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ٣٥.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني مقدمة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ٤٩ ـ ٥٠.

وإذا كان هناك فروق بين العنوانين إذ أن اتصال العقل بالإنسان غير اتصال الإنسان بالفعل إلا أن كلاهما مقصود عند ابن باجة إذ هما يمثلان طريقين للاتصال فالاتصال يكون عن طريق اتصال الإنسان بالعقل عن طريق تدرجه عبر الصور الروحانية فيتصل بالمعقول ومن المعقول إلى العقل هذا التدرج أو الارتقاء يشبه الصعود ـ إلا أن هذا العقل الذي هو منة من الله على الناس يهبط إلى القلة من الناس وكأنه لا خيار لهم في ذلك على الاطلاق وهذا يشبه أن يكون طريق الهبوط من العقل إلى الإنسان وهو يمثل الطريق الثاني للاتصال وسوف نتناول كلاً من الطريقين بشيء من التفصيل على أننا يجب أن نلاحظ أن ابن باجة قد فصل القول إلى الطريق الأول وهو اتصال الإنسان بالعقل بينما أشار إلى الطريق الثاني وهو اتصال العقل بالإنسان إشارات موجزة.

ويمكن أن نقرب بين الطريقين فكلاهما يعني اكتساب الإنسان وجهده في محاولة الارتقاء عن المحسوس إلى المعقول إلى العقل إذ أن منة الله ومعونته لا تأتي إلا لمن هو أهل لها أو أعد لها وذلك يتطلب استعداداً خاصاً لمن يطلب تلك المعونة، ويعطيه الله تلك المعونة وهذا يعني أن الطريق الثاني لا يخلو من جهد إنساني وإن اختلف عن الطريق الأول الذي يعتمد أولاً وأخيراً على الجهد الإنساني.

معنى الواحد

يبدأ ابن باجة بحثه في الاتصال بالبحث عن الواحد فيذكر أن الواحد يقال على أنحاء كثيرة.. يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض وبالجملة لما اشترك في كلي ما وموضوع هذا الصنف

الواحد كثيراً فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع وأشخاص النبات كلها واحدة بالجنس ويقال الواحد بالعدد وهذا المعنى هو الذي يقصده ابن باجة فيقال للمتصل ما دام متصلاً أنه واحد وإذا انقسم صار كثيراً ويقال على الملتحم تشبيهاً بالمتصل ويقال على المرتكز تشبيهاً بالملتحم ويقال على المربوط تشبيهاً بالمرتكز ويقال على الجملة المجتمعة التي أعدت نحو غرض محدود كما يقال في «تاريخ الطبري» أنه تأليف واحد ويقال على الجملة الممتزجة أنها واحدة كما يقال في السكنجبين أنه واحد وهو مؤلف من خل وعسل.

وهذا المعنى الواحد يقال في الأجسام ويقال أيضاً في الصور الروحانية والمعقولة يقول ابن باجة «والواحد في الصور الروحانية كالواحد في الصور الهيولانية وكذلك يقال في المعقول إنه واحد إذا دل عليه بلفظ واحد وكأن معقولاً لشيء واحد موجود ويقال إنه واحد إذا كان معقولاً لشيء واحد وإن دل عليه بقول مركب كالحد والرسم وماأشبههما[1].

ولكن ما الذي يقصده ابن باجة من بحثه عن الواحد يريد ابن باجة من بحثه عن الواحد أن ينتهي إلى أمرين: الأول أن الجسم المركب من أجزاء أو من أعضاء يصبح على تعدده واحداً كما نقول في الطبيعة أنها واحداً وفي الشخص أنه واحد فما هو ذلك الشيء الذي جعل الشيء واحد؟

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٥٥ ـ ١٥٦.

والأمر الثاني: أن المعقول واحد ولـو أنه يقـال على كثير وهـذا المعقـول يسمى بالفكـر ومنه النـوع والجنس فإن أشخـاص الخيـل واحدة بالنوع[1].

ويبحث ابن باجة عن معنى الواحد فيما يخص الإنسان أو بعبارة أخرى عن الشيء الواحد في الإنسان رغم مظاهر التغيير التي يمر بها ومع ذلك يقال له واحـد ويقول في ذلـك ابن باجـة «ولنتزل شخص انسـان فإن البحث في هذا القول هو فيما يخص الإنسـان فقد يـوجد جنيناً وذلك عند كونه في الرحم ثم يوجد طفلاً وذلك أثـر وضعه ثم يوجد بضعة ويوجد شاباً ثم يوجد كهلاً ثم يوجد شيخاً ويوجد عالماً وقد كان جاهلاً وكاتباً وقد كان أمياً وهو واحد بالعدد الأمرية في ذلك وإذا شـاهده الحس في حـال من هذه الأحـوال ثم شاهـده في حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أو لا «مثل أن يشاهده طفلاً ثم يشاهده شاباً»[2].

وعلى الرغم من هذه التغيرات التي تطرأ على الإنسان فإنه يقال له واحد فما هو ذلك الشيء الذي يكون به الإنسان واحداً رغم كـل هذه التغيرات؟

ينفي ابن باجة أن يكون الحس هو الشيء الذي يكون به الإنسان واحداً فيقول «فـإذن ما بـه الإنسان واحـداً لا يلحقه الحس بـل إنما تلحقـه قوة أخـرى وكذلـك إن قـطعت يـدا إنسـان أو نـزعت عينـاه

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني مقدمة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ٥٠.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالانسان ١٥٧.

وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة مثل أنه واحد بعينه فالصبي قد تسقط أسنانه وتنبت له أسنان غيرها وهو واحد بعينه وكذلك لو أمكن أن يوجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفين لكان ذلك الواحد بعينه وهو في هذه الحال كالنجار متى فقد قدوماً أو مسطرة ثم اتخذ أخرى، لم يكن النجار مع آلاته الأول غير النجار مع آلاته التي خلفها وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكان ذلك الموجود واحداً بعينه»[1].

لكن ما هي هذه القوة الأخرى خلاف الحس التي يكون بها الإنسان واحداً رغم كل تلك التغيرات التي تطرأ عليه وحتى مع فقد بعض أعضاء الحس.

يقول ابن باجة إن هذه القوة هي المحرك الأول فيقول فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول ما دام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها»[2].

والمحرك الأول عند ابن باجة يقال على معنيين فهو يقال على معنى الاضافة إلى المحرك القريب فهو الأقرب إلى المحرك ويقال بمعنى آخر هو الذي تنتهي إليه الحركات فهو المحرك الذي يحرك ولا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض وذلك هو المحرك الأول بإطلاق وعلى هذا يمكن القول بأن المحرك يقال على المحرك القريب ويقال أيضا على المحرك البعيد[3].

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٥٧.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ١٥٩ ـ ١٦٤.

والمحرك الأول في الإنسان خاصة يحرك بصنفين من الآلات: الأولى منها جسمانية والثانية روحانية والجسمانية منها صناعية ومنها طبيعية كاليد والرجل والرئة التي تحرك المزمار والآلات الطبيعية منها ما هو متقدم وما هو متأخر كالعصبة ويتقدم العضل.

والحار الغريزي هو الذي يتقدمها جميعاً وهو إله الآلات على التحقيق والتقديم.

والحار الغريزي هو موجود لكل ذي دم ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم ويسمى الحار الغريزي من جهه ما هو إله للقوة المحركة وهي صورته وهي المحرك الأول روحاً غريزياً.

ويتابع ابن باجة تدرج المحرك الأول في الإنسان وارتقائه من المحرك الأول القريب إلى أن يصل إلى المحرك الأول البعيد وهو المحرك الأول للإنسان إذ لا يكون الإنسان إنساناً إلا به.

فيشير إلى مراحل خلقة الإنسان وأطوار تلك الخلقة ونموها ولكل مرحلة محركها فيذكر ابن باجة أن الروح يقال على النفس وأن الإنسان له مشاركة للنفس النباتية والحيوانية ففي مرحلة تخلقه في الرحم واكتمال هذه الخلقة واغتذائه ونموه فهو يشبه ما يوجد النبات من تَغَذٍ ونمو، والحار الغريزي قد يفعل هذه الأفعال وعند خروجه من بطن أمه واستعماله حسه أشبه ما يكون عند ذلك بالحيوان غير الناطق وتحصل لديه الصور الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ثم في الخيال والصور المتخيلة تكون المحرك الأول وبذا يكون في الإنسان ثلاث محركات في مرتبة واحدة هي القوة الغاذية النزوعية والقوة المنمية الحسية والقوة الخيالية.

لكن في هذه المراحل يكون الإنسان فيها إنساناً بالقوة حتى تحدث القوة الفكرية التي تحصل بها المعقولات فبحصول هذه القوة الفكرية تحصل له المعقولات وهو بهذه القوة يكون إنساناً بالفعل وهذه القوة بريئة من الهيولى وليست صوراً للروح الغريزي.

وينتهي ابن باجة إلى أن المحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل[1].

وهكذا يتدرج ابن باجة في ذكر المحرك الأول القريب إلى المحرك الأول البعيد وهو العقل.

ولكن هل هذا العقل واحد بالعدد في كل إنسان؟ أم أنه غير واحد؟ ويبحث ابن باجة في ذلك ويذكر انه إذا كان العقل واحداً بالعدد في كل إنسان فإنه ينتج عن ذلك مجالات فيقول: إنه ينتج عن ذلك أن الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد غير أن هذا يبدو مجالاً وإن كان الاناس الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد فهذا العقل ليس بواجد وبالجملة. فإن كان ذا عقل واحداً بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد كما لو أخذت حجر مغنطيس ولففته بشمع ثم حرك ذلك الحديد أو حديداً آخر ثم لففته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ثم

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالانسان ١٥٩ ـ ١٦٠ وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك ونذكر في هذا الموضوع لنبين تدرج المحرك الأول عند ابن باجة وانتهائه إلى العقل.

لفقته بأجسام أخر لكانت تلك الأجسام المحركة كلها واحداً بالعدد كالحال في ربان السفينة[1].

وكما ينتج عن اعتبار العقل واحداً بالعدد في كل إنسان محالات فإنه ينتج أيضاً عن عدم اعتباره واحداً محالات ويقول ابن باجة «وإن نحن لم نضعه واحداً لزوم ذلك الوضع أيضاً محالات ليست بدون ذلك من ذلك أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول وذلك المعقول يكون أيضاً عندي وعندك فيكون له معقول آخر وذلك إلى ما لا نهاية على هذا النحو غير موجود[2].

رأينا فيما سبق أن ابن باجة يشير إلى صعوبة القول بأن العقل واحد أم كثير لكن هذه الصعوبة تزول إذا ربطنا بين العقل والمعقولات ولقد أشار ابن باجة فيما سبق ذكره إلى التوحيد بين العقل والمعقول حينما قال إن المحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل فهل هذه المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف بين عقل وعقل؟.

يبحث ابن باجة في كيفية حدوث المعقولات فهي من حيث إدراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات وهذا يعني في نظره أن معقولاً من المعقولات ليس واحداً بالاضافة إلى جميع العقول.

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان١٦١.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٣.

وذلك لأنه إذا كان المعقول مرتبط بالموضوعات التي هو معقول لها فإن المعقولات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية تختلف باختلاف عن هذه الموضوعات والصفات الخاصة بكل منها وعلى هذا لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس.

وعلى هذا فإن المعقول الواحد يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو وذلك لأن الموضوعات التي حصلت في ذهن عمرو لها معانٍ كلية غير تلك التي حصلت في ذهن زيد ومثال ذلك المعنى الكلي الذي يدل عليه بقولنا فرس هو معنى معقول وإنما صار معقولاً بعد مشاهدة عدد معين من الأفراس وهذا المعنى الكلي «فرس» في ذهن عمرو غير المعنى الكلي «فرس» في ذهن زيد لأن الموضوعات التي حصلت في ذهن كل منهما مختلفة[١].

وأيضاً يترتب على ذلك أن المعقول فان بفناء المضاف إليه فإذا فنيت الأفراد التي حصلت عنها المعقول فني المعقول وحتى إذا كان المعقول مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تألفه مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان.

وأيضاً ينتج عن ذلك أن المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقول التي تعقله وذلك لأن عقول الجمهور عقول هيولانية يقول ابن باجة «فهم إذن هيولانيون وعقلهم عقل هيولاني وبذلك تتكثر عقولهم فيظن أن العقل كثير وذلك أن المضاف لما هو مضاف إليه ولما كان المعنى المعقول عندهم مضافاً وأشخاص إضافته كثيرة فإن إضافة معقول

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٣.

الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند امرىء القيس وبهذه الاضافة كان الإنسان معقولاً عندهما وعند جميع الجمهور وهذه الاضافات كثيرة غير متناهية فالعقول إذن كثيرة من جهة واحدة أخرى[1].

هذا العقل المتكثر هو العقل الهيولاني لكن هناك عقل آخر غير متكثر هو العقل الفعال فهو واحد يقول ابن باجة «فأما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليست له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر إذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولاني.

ولكن ما حقيقة ذلك المعقول الذي يفعله العقل الفعال يقول ابن باجة «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الأخرى وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة وعند ذلك يشاهد المشهد العظيم».

وعلى هذا يكون العقل الفعال واحداً ومعقوله واحداً أيضاً لاتحاد العقل بالمعقول ويقول ابن باجة مؤكداً ذلك المعنى «ولما كان النظر إلى الشيء وأن يعقل الشيء إنما يكون بأن يحصل للناظر معنى الشيء ويجرده عن هيولاه وكان المعنى الذي نريد أن نعقله هو معنى ولا معنى له كان فعل هذا الفعل هو جوهره ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا يفسد وكان المحرك فيه هو المتحرك بعينه»، وكان على ما يقوله الاسكندر في كتابه «في الصور الروحانية راجعاً على نفسه وكان ذلك واحد بالعدد وكان هو المحرك الأول».

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٥ ـ ١٦٦.

وعلى هذا فإن العقل الفعال هو عقل واحد بالفعل وهناك العقول الهيولانية المتكثرة فهناك إذن عند ابن باجة نوعان من العقول عقل هيولاني متكثر وعقل فعال واحد فكيف يتم الاتصال بينهما أي بين الكثرة والوحدة أو العكس!

«طريق الصعود»

يجيب ابن باجة بأن طريق الاتصال هو الارتقاء من الحس إلى المعقول إلى العقل ذاته وهذا هو طريق الصعود ويمكن أن يكون طريق الهبوط على العكس من ذلك أي من العقل ذاته إلى الإنسان فيقول ابن باجة في ذلك «فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط»(١).

هناك اذن ثلاث مراتب للمعرفة هي الصور الروحانية والمعقول والعقل الفعال وأن السبيل الصحيح للمعرفة هو الصعود من الأولى إلى الأخيرة إن هذه المراتب توازيها مراتب تصنف الناس بحسبها وهي تبدأ بالمعقول في ارتباطه بالصور الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال، إن المرتبة الأولى هي المرتبة الجمهورية والثانية هي المرتبة النظرية في حين أن الثالثة هي مرتبة السعداء والواصلين وسوف نتحدث عن كل مرتبة من هذه المراتب(٢).

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالانسان ١٦٥.

(٢) تيسير شيخ الأرض ابن باجة ١٣١ ـ ١٣٢.

١ ـ المرتبة الجمهورية:

يسمي ابن باجة هذه المرتبة بالمرتبة الطبيعية وأصحاب هذه المرتبة لا يدركون المعقول إلا مرتبطاً بالصور الهيولانية ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها ـ ويدخل في المرتبة جميع الصنائع العملية[١].

هذه المرتبة تمثل الدرجة الدنيا من المعرفة وهي المعرفة التي تعتمد على الحس مباشرة وهي تكاد تكون المعرفة المشتركة للجميع الذي يعلمون عن طريقها الكليات وإن اختلفوا فيما بعد ذلك أهل المرتبتين في تجاوز ذلك الحد من المعرفة على نحو ما سنعرف بعد ـ يقول ابن باجة «والجمهور فكلهم إنما يعلم الكليات بهذه الطريق لأنها الطريق الأولى وكذلك النظار «فإن المتفلسفين أما أن يتفلسفوا في أشياء عملية عن طريق الصور الهيولانية فهم تعلموا بهذه الطريق عملها كالتجارة والطب وأما أن يتفلسفوا في أشياء نظرية فإن كانت تعاليمية فهي معقولات ناقصة لأنها غير موجودة بالوجه الذي به يتصورونها وتكاد أن تكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة لأن بعض ما به وجودها لا يعملونه وبالجملة فيعلمون بعضاً بمحسوسات يقيمونها مقام أشخاصها الموجودة كالهندسة وبالجملة فما يستعمل فيه التعليم الذي نصب العين وكذلك من يعلم العلم الطباعي فحاله في المعقولات حال الجمهور إذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد وعلى سند واحد[٢].

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٧.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٤.

ولكن إذا كان النظار يشاركون الجمهور في هذه المرتبة ألا يتفاضلون عنهم في تلك المرتبة؟

يقول ابن باجة «وإنما يتفاضلون على قدر تفاضل التصور حتى إذا علم صاحب العلم الطباعي النفس اتصل بالمعقولات التي يستفيدها من علم النفس بأشياء تقوم مقام الأشخاص كحالهم عند قصور القوة الخيالية والحس المشترك فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ثم ينظرون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود لا من جهة أنها مدركة عن شيء هيولاني فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه إلا بتلك الصورة وهي فاسدة فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان لذهب معقولها بذهابها عن المتصور أي لا يتصل الهيولاني بالمعقول إلا بمتوسط الصورة الروحانية وهذه أيضاً هي الطريق الأولى التي هي بالطبع وهي مشتركة بينهم وبين الجمهور.

وأصناف النظار فلا يخالفونهم إلا في النظر إلى هذه الموجودات فإن الجمهور ومن يشاركهم إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود فمن شعر بهذا الوجود وطلب المعقولات الحاصلة له من هذه الموجودات هذا النحو من الوجود فقد صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور جملة بنحو وجود لم يشعر به الجمهور ولا أعطته الطبيعة إلا من يشارك الجمهور بالنسبة فإن اتصاله بمعقولات هذه الموجودات مثال اتصال الجمهور بمعقولات هيولانية لأن نسبة هذه من الصور الروحانية نسبة ذلك من الصور الهيولانية»[1].

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٤ ـ ١٦٥.

ومعنى كلام ابن باجة أن النظار يفاضلون الجمهور مع مشاركتهم إياهم في هذه المرتبة بما يستفيدوه من علم النفس ويمتازون عنهم بقوة التصور فإنهم يستطيعون أن يحضروا صورة روحانية لشخص ما، لا على أنها مدركة عن شيء ما هيولاني فالصور الروحانية تتوسط بين الهيولاني والمعقول وغرض ابن باجة أن النظار مؤهلين بذلك لادراك المعقول وذلك وفقاً لرأيه في الارتقاء، فهم يشاركون الجمهور في الادراك عن طريق الصور الهيولانية ويمتازون عنهم في إدراكهم للصور الروحانية التي عن طريقها يدركون المعقول إذ آن الهيولاني لا يتصل بالمعقول إلا بتوسط الصور الروحانية.

فالجمهور والنظار ينظرون إلى الأجسام المحسوسة ولكنهم يختلفون مع ذلك من حيث أن الجمهور ينظر إليها من حيث هي موجودات في حين أن النظار يصلبون المعقولات وراءها - وهنا نصل إلى المرتبة الثانية وهي:

٢ - المرتبة النظرية:

أشار ابن باجة فيما سبق إلى مشاركة النظار للجمهور وترقيهم من المرتبة الجمهورية وذلك لنظرهم إلى المعقول ويفرق بين وجهة نظر كل من الجمهور والنظار فيقول في بيان مراتب المعرفة «والثاني المعرفة النظرية وهي ذروة الطبيعة إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً ولأجل المعقول تشبيهاً فلذلك ينظرون إلى المعقول أولاً[1].

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٧.

لكن المعقول ليس بريئاً من الصور الهيولانية تماماً إذ لـه صلة بالصور الروحانية المرتبطة بالهيولانية لـذا فإن ابن باجة يـذكر أن أصحاب تلك المرتبة النظرية يرون المعقول بواسطة ويقول في أسلوب تشبيهي «فهذه النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء فإن المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها والجمهور يرون خيال خياله مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء وينعكس ذلك إلى مرآة ويرى في المرآة الذي ليس لـه شخص»[1].

وهذه المرتبة النظرية هي العلم الصحيح إذ أن المعرفة فيها كلية وكذلك قضايا العلوم كلية «ولذلك القضايا المستعملة في العلوم فكلها تتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه ولذلك تكون القضايا كلية»[2].

وأصحاب هذه المرتبة أعلى من المرتبة الجمهورية ولديهم استعداد لبلوغ المرتبة الثالثة وهي أعلى المراتب.

٣ ـ مرتبة السعداء الواصلين:

وأصحاب هذه المرتبة هم السعداء وهم الذين يرون الشيء بنفسه وهي أعلى المراتب الثلاثة وأسماها وهي الغاية القصوى وفيها يحدث الاتصال وهي كما يقول ابن باجة «فتأمل الآن أعزك الله وتثبت فيما أقوله وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٧.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٧.

الزوال الصيفي وذلك أنه أشبه شيء بالضوء فكما أنا إذا لم يكن ضوء كنا نجد في بصرنا عمى والعمى سوء والفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة معلوم بنفسه فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به معمول هو معقوله والقضاء على أشخاص ذلك المعقول في وقت يشبه السعي والقوة التي يرتسم فيها المعقول نسبة العين والعقل يشبه الابصار وهو الصورة المرتسمة في البصر وكما أن تلك الصور هي بالضوء فإن الضوء يوجدها بالفعل وبه ترتسم في الحاسة فكذلك العقل بالفعل فذلك العقل الذي ليس له شخص يصير شيئاً ما ويرتسم في القوة وكما أن هذه الصورة المبصرة هي الهادية لا الضوء المفرد كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادي والراشد فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج إلى الضوء لكن ذلك ليس بممكن إذ قوامها ووجودها هو بالضوء كذلك الحال في العقل بالفعل والعقل الفاعل النسبة بينهما واحدة فذلك المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء كذلك هذا في المعقولات هو الضوء بوجه ما على طريق التناسب[1].

ويمكننا أن نخلص من هذا النص إلى عدة أمور أن الإنسان باستطاعته أن يصل إلى أعلى مراتب وهي المرتبة الثالثة مرتبة السعادة القصوى التي يتصل فيها بالعقل الفعال.

يشبه ابن باجة ذلك بالضوء الذي هو أصل كل رؤية فكذلك

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٨.

الواصلون إلى هذه المرتبة تحدث لهم المعرفة الكاملة لأنهم يتصلون بأصل كل معرفة.

الواصلون إلى هذه المرتبة هم العلماء الذين تتبدى لهم أشياء كثيرة لا يراها الجاهل الذي لا يصل إلى المرتبة فحجب عنه العقل الفعال الذي هو أصل المعقولات ويشبه ابن باجة ذلك كالضوء الذي ترى به العين وإذا حجب عنها الضوء لم تعد ترى شيئاً.

الذي يصل إلى هذه المرتبة هو العالم، أما الجاهل فليس بوسعه أن يصل إليها فالعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء والجاهل أشبه ما يكون بالمبصر في الظلمة.

إن المعرفة تعني الرؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه وتعني اتحاد الموضوع والمحمول في وحدة عقلية.

إنه كما تحتاج العين التي ترتسم فيها المبصرات إلى الضوء لكي ترى فكذلك يحتاج العقل بالفعل الذي ترتسم فيه المعقولات إلى العقل الفعال لكي ترتسم فيه المعقولات.

ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية يكون بتأثير العقل الفعال وهو الذي ينتقل بالعقل الإنساني إلى مرتبة العقل المستفاد ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال أي الا فاضت عليه المعاني فالعقل الفعال هو الذي يفيض بالمعاني العقلية على العقل بالفعل.

ويفاضل ابن باجة بين هذه المراتب الثلاثة فيقول: فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل فمن كان

في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل ولما يبصروا قط ذلك الضوء فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به.

وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها.

وأما السعداء فليس لهم في الابصار شبيه إذ يصيرون هم الشيء[1].

لكن ما هو طريق الإنسان للاتصال بالعقل الفعال ووصوله إلى هذه المراتب إلى أن يصل إلى أعلاها؟

يرى ابن باجة أن العلم هو الطريق الذي يسلكه الإنسان إلى الانصال ولقد سبقت الاشارة إلى قوله في التفرقة بين العالم والجاهل وتشبيهه للعالم بأنه يبصر في الضياء بينما الجاهل يبصر في الظلمة.

ولقد نبه ابن باجة إلى أهمية العلم مؤكداً أن الدرس والتأمل ينتهي بالإنسان إلى الاتصال.

وذكر أن الشوق للكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعداً إلى أعلى والتعلم ناتج عن هذا الشوق والعلم له لذتان ضرورة: «إحداهما التي تعقب التشوق المحرك فإنا إنما نتعلم بالشوق إلى العلم والتشويق ألم».

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٨ ـ ١٦٩.

ويرى ابن باجة أن هذا الالتذاذ البدني وهو ما تكمل به صحة الجسم فهذا الالتذاذ الذي هو الشوق إلى العلم تكمل به النفس الناطقة.

وأما اللذة الثانية فهي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً فهي بذلك نتيجة المعرفة بذلك هي ما ينتج عنها لذة وسعادة وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة القصوى قد تأتي بدون معرفة أو تعليم.

وإذا كانت اللذة مقترنة بالعلم إلا أن ابن باجة ينبه إلى أن العلم لا يطلب من أجل اللذة فيقول «لكن متى طلبنا العلم فلسنا نطلبه لهذه اللذة بل هذه ربح لأنها لازمة لوجود الحق إذ كل لذة فهي أبداً كظل لشيء آخر وهي أبداً ربح شيء آخر يحصل مع حصوله وهي من ذلك الشيء كالظل اللازم فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه فكما أن هؤلاء يصحون بالعرض كذلك هؤلاء يكملون بالعرض وكذلك من طلب العلم لأجل الكرامة فقد طلبه لا لأجل ما هو غاية بل لأجل عرض يلزمه كالريح «وإذا اتفق في وقت ما أن يظن أن لا يلتذ به تركه وإن أصح جسمه كما يصنعه كثير من مرض «المنفتحين» كذلك نجد من يطلب العلم لأجل الكرامة يكسل وهذا هو السبب في أعراض أكثر الناس عن الحكمة إذ ظنوا بها أنها في السير الجاهلية[1].

ويرى ابن باجة أن اللذة لا تنفصل عن العلم اليقيني فهي دائمة

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٢ ـ ١٢٣.

وعرض دائم لا ينفك عنه لكن كما سبق القول لا تقصر لذاتها ويرى أن العلم النظري هو أشرف الغايات والغاية القصوى وأنه الكمال الإنساني بالذات وأفضل العلوم جميعاً هو العلم بالاجرام السماوية وبالإله جل ثناؤه وذلك لعظم المعلوم.

وإذا كان العلم يعقبه لذة فإن أعظم العلوم وأفضلها وأشرفها هو العلم بالأجرام السماوية وبالإله فاللذة المصاحبة لذلك العلم هي أبقى وأدوم اللذات وإن لم تكن اللذات هي الغاية القصوى بل إنه في هذه المرتبة ينقطع السؤال عن اللذة[1].

ويصنف ابن باجة تشوق الناس إلى العلم إلى ثلاثة أصناف:
الصنف الأول يسعى لكسب نوع واحد من العلوم.
الصنف الثاني يسعى لكسب أكثر من علم واحد.
الصنف الثالث يسعى لاكتساب كافة العلوم.

فالصنف الأول هو الذي يتشوق إلى العلم من أجل اللذة التي يجدها من علم شيئاً.

والصنف الثاني هم الذين يطلبون الالتذاذ بالأشرف فهم يطلبون شيئاً أسمى من اللذة لكن يعوقهم عن ذلك عائق خارجي ويتحركون حركة مختلطة ومن هذا الصنف يذكر ابن باجة نفسه وسائر أصحابه.

والصنف الثالث وهو الذي يتصل بالعقل[1].

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٣ - ١٢٤.
(٢) ابن باجة رسالة الوداع ١٢٠.

ويمكن القول ان الصنف الأول هو في بداية طريق إلى الفعل والثاني هو في منتصف الطريق والثالث الذين وصلوا.

وهذه طرق متدرجة يرتقي فيها الإنسان إلى أن يصل إلى الحقيقة ويحدثنا ابن باجة عن الصنف الثاني الذين يطلب من العلم شيئاً أسمى من اللذة ويتشوق إلى الحقيقة الكاملة ويدفعه هذا الشوق إلى السعي في طلبها فيقول «وإنما تحركنا إلى العمل شدة التشوق إليه ولا نعلم من شرف عملنا على عمل سائر الأصناف أكثر من اعتراف الناس بأن العلم أفضل الأشياء الإنسانية واعتراف نبلائهم بأن العلم الحق هو النبل وهو الشرف سواء كان نافعاً أو ضاراً»[١].

إن هذه الحالة التي يتحدث عنها ابن باجة في حالة الاتصال التي يصعب التعبير عنها بالألفاظ والعبارات وطريق الوصول إليها هو العلم والترقي في درجاته والذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية فالصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة صورة عقلية بالفعل تسمى عقلاً بالفعل ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو

الملائكة ذواتها وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية ويطلق ابن باجة على عملية

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ٢٠، - ١٢١.

الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعال وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته وقد ذكر أن الإنسان ينتهي بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصورة المثالية التي تقوم بذاتها وتعتبر معاني المعاني وأسمى العقول هو العاقل المستفاد وهو فيض من الفعال الذي ينتهي به المرء إلى إدراك نفسه ككائن عقلي»[1].

وعلى هذا فالإنسان عليه أن يجتاز في تكامله مراحل متعددة فعليه أولاً أن يدرك الصور المعقولة للجسمانيات ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه وينتهي إلى إدراك عقول الأخلاق المفارقة.

والإنسان بهذا العروج في درجات متتالية وترقيه من الجزئي والمحسوس وتصورهما موضوع العقل يصل إلى ما فوق العقل وإلى ما هو إلهي والذي يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة أو معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات ولكن بشروق العقل الفعال»[2].

ووفقاً لهذا فإن العقل عند ابن باجة هو العنصر الأول في المعرفة الصحيحة وأيضاً هو طريق اكتساب السعادة القصوى التي لا تنال إلا بالعقل فبالعقل يستطيع أن يعرف الإنسان أدنى الموجودات وهي

---

(١) د. محمود قاسم في النفس والعقل ٢٢٨ وما بعدها.

(٢) دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. عبد الهادي أبو زيد ٢٣٩.

المادة وأيضاً عن طريقه يعرف أعلى الموجودات وأسماها مرتبة وهي الإله.

وجملة القول إن العلم هو الطريق الموصل إلى العقل الفعال والاتحاد به، وعن طريقه يصير الإنسان كائناً عقلياً متدرجاً في عالم العقول ويصبح واحداً منها ومتصلاً بالإله مفارقاً لعالم المادة والفناء متصلاً بعالم العقول والبقاء.

ولا يكون ذلك الاتصال على النحو الذي قالت به الصوفية من دوام الذكر والخلو من العلم والمعرفة، أن هذا الطريق فيما يراه ابن باجة محض خيال وأوهام.

وإذا كان العلم هو طريق الاتصال فهو يكون بالاكتساب وعلى الإنسان أن يحصله وأن يكون غايته القصوى وعليه أن يختار ذلك الطريق لأنه بإمكانه ولا عذر له في التخلي عنه وبما يملك الإنسان من حرية الارادة عليه أن يختار طريق العلم ليحقق كمال ذاته وأن يبلغ عن طريق الترقي والارتقاء في مراتب العلم حتى يبلغ أقصاها وهي مرتبة الاتصال وتحدث له تلك السعادة القصوى وينعم في عالم الأبدية والبقاء والخلود.

طريق الهبوط

وإذا كان هذا هو الطريق المكتسب للاتصال فإن هناك طريقاً آخر لا دخل للاكتساب فيه.

وفي حديث ابن باجة عن طرق الاتصال ولقد سبقت الاشارة إلى قوله ـ بذكر طريقين طريق الصعود والارتقاء من الصورة الروحانية

على مراتبها ثم يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر ـ فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود هذا الطريق هو بيد الإنسان ومن اكتسابه. ويتحدث ابن باجة عن طريق آخر هو طريق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسان فيقول «فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه بالهبوط فلذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية كتوسط الصعود».

هذا الطريق وهو طريق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسان هو منه إلى الله ففي حديث ابن باجة عن العقل الذي يكون واحداً غير متكثر وهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده[1].

فهو بذلك هبة من الله وإشراف منه على بعض عباده المختارين لا فضل فيه للإنسان ويتحدث أيضاً عن الذي منحه الله هذا العقل «وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسب أولئك رفيقاً»[2].

فهذه الطريق هي بمثابة النور الإلهي الذي يفيض على من يشاء من عباده وهم الأنبياء والأصفياء الذين اختارهم الله واختصهم بذلك النور وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن هذا الطريق هو طريق الوحي والإلهام. ولكن هل يفاضل ابن باجة بين الطريقين، طريق العقل وطريق الوحي.

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالانسان ١٦٢.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٢.

يرى أحد الباحثين المعاصرين أنه يمكن معرفة موقف ابن باجة من خلال حديثه عن أولئك الذين تشرف عليهم الحقيقة أولئك الأفراد الإلهيين لم يكن يقصد الاشارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص ولا شك أن ابن باجة كان يدرك أن القارىء غير المزود إلا بقليل من المعرفة النظرية سيعرف أن المقصود بأولئك الذين يهبط عليهم نور الحقيقة والذين يصلون إلى الدرجة العليا من درجات المعرفة إنما هم الفلاسفة لا الأنبياء وعلى كل حال فإن ابن باجة قلما يذكر الأنبياء وهو حين يفعل ذلك فإنه يتحدث عنهم بعبارات غامضة وكأنه لا يريد الافصاح عن قناعاته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء ـ إلا أنه حين يفرق بين أصحاب الرأي الصادق وأولئك الذين يكتسبون المعرفة عن طريق الحدس والإلهام معتبراً أن ـ أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام لأنهم يعرفون المقدمات والوسائط والنتائج في حين أن أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات فإنه يفصح عن حقيقة ما يجول في نفسه وإذا كان الفلاسفة وحدهم الذين يعرفون التصورات والبراهين فإنهم هم وحدهم دون غيرهم يستطيعون تحصيل المعرفة التامة وهم وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة[1].

---

(١) د. معن زيادة الحركة في الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ٣٩ ـ ولقد ذكر ابن باجة في تدبير المتوحد أن المعرفة التي تخص الإنسان هي الاستنباط والإلهام فقال «ومنها ما يحصل باستنباط وهذه تخص الإنسان فقط فلا توجد لغيره وهذه أما أن تكون بفكره كما يعرض ذلك كثيراً وتخص باسم الاستنباط ومنها ما يوجد دفعة واحدة ويسمى الإلهام وأن كل ذلك من الأسماء تدبير المتوحد ٨٢ ـ

ويذكر أيضاً أن كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على الشريعة أو أي قانون شرعي وإنما يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي أقل درجة من الاتصال بهذا العقل عبر النظر العقلي وهكذا فإن ما تحتاجه المدينة الفاضلة إنما هو الفيلسوف أما النبي فهو أشد ما يكون حاجة إليه في المدينة غير الكاملة حيث يرسل الله الأنبياء إلى أولئك الذين لا يستطيعون اكتساب المعرفة الكاملة والتمتع بنتائجها فعندما يعجز الناس عن إقامة المدينة الفاضلة وعندما يعيشون في مدن ناقصة فإن أفضل ما يمكن أن يرسله الله إليهم هو الأنبياء والشرائع فالأنبياء والشرائع هبة الله إلى أولئك الذين يحتاجونهم أما هبة إلى الذين اصطفاهم واختارهم فهي أن يزودهم بالعقل يتقربون به من الله عبر الاتصال العقلي[١].

وعلى الرغم من هذه الأدلة على التفريق بين طريق العقل وطريق الوحي وتفضيل الأول على الثاني يمكن القول أن الطريقان لا يتباعدان كا التباعد ولا ينفصل أحدهما عن الآخر انفصالاً تاماً وذلك لأن طريق الهبوط لا يكون إلا بالارتقاء عن المرحلة الهيولانية وتعديها وذلك لا يكون إلا بالاكتساب ويقول ابن باجة موضحاً صعوبة حال الهبوط وأن طريقه غير ممكن إلا لمن تعدى المرحلة الهيولانية ووصل إلى الرتبة التي تعلوها فيقول «فإن كان من وصل الرتبة ممكناً فيه أن يعود فيهبط لو كان ممكناً ذلك لكان ذلك تحركاً وتحريكاً ولكن ذلك

= ويبدو أن المؤلف قد اعتمد على هذا النص في رأيه وأشار ابن باجة في رسالة اتصال العقل بالإنسان إلى أرسطو بأنه وصل إلى مرتبة السعداء ١٧٠.

(١) د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة ٣٩.

غير ممكن فيه ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين «لو وصلوا ما رجعوا» ـ ولكن يمكن عند أرسطو ومن جرى مجراه الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع وأمثال المعنى الذي تدل عليه هذه الأسماء في العقل عند تلك الرتب المتوسطة وذلك من حيث له أحوال الصعود»[1].

فكان طريقا الصعود والهبوط يحتاجان إلى نوع من كسب الإنسان وإن اختلفا في النوع أي أن طريق الصعود يحتاج إلى جهد عقلي أكبر وارتقاء من الحس إلى المعقولات إلى العقل ذاته أما طريق الهبوط فيحتاج إلى قدر أقل فيكون الذي يرتقي عن الحس ويصل إلى الصور الروحانية مؤهلاً لأن يهبط عليه الوحي وأن يفيض عليه العقل الفعال ويمنحه الاتصال ـ أما ذلك الذي لا يتعدى مرحلة الحس فلن يكون أهلاً لنزول ذلك الفضل الإلهي عليه وهذا معنى أن لا بد من فعل واكتساب انساني.

يؤكد ذلك أيضاً ما سبق أن ذكرناه من أن العقل لا يتصل بالهيولى مباشرة بل عبر الصور الروحانية فهي مرحلة متوسطة بين الهيولى والعقل.

وقد يفهم من إشارة ابن باجة إلى أرسطو وأمثاله من الفلاسفة بلوغ هذه المرتبة التي يكونون فيها مؤهلين لتلقي المعونة الإلهية ولكن يمكن أن نضم إلى هؤلاء أولئك المختارين للفيض الإلهي فيواصلون سيرهم إلى الاتصال بالعقل الفعال من خلال المعونة الإلهية والفلاسفة يواصلون سيرهم إلى ذلك الاتصال من خلال مقدرتهم

---

(١) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٦ ـ ١٦٧.

الإنسانية خاصة إذا عرفنا أن ابن باجة يعترف بالطريقين حينما يـذكر على لسـان السلف إمكان الاتصـال بـطريقين، طـريق طبيعي يقـدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه وطريق إلهي يدرك بمعونة إلهية ومن أجل هذا أرسل الله الرسل ليخبرونا بالإمكانات الإلهية ويدعونا إلى العلم ومكانته[1].

والعلم يأخذ طريقاً مشتركاً بين الفلاسفة وبين الذين فاض عليهم النور الإلهي والعلم مراتب كما سبق القول ويمكن القول إنه عند هذه المرحلة يلتقي أصحاب الطريق الطبيعي والطريق الإلهي ثم يفترقـان بعد ذلك فالفلاسفة يستخدمون عقولهم ومقدرتهم العقلية وطريقتهم في استخـدام المقدمـات والنتائـج والاستنبـاط وذلـك حتى يتم لهم الاتصال وأولئك بأنهم النور الإلهي الذي يأخذ بيدهم دفعة واحدة بلا استخدام لطريق الفلاسفة.

وخلاصة القول أنه يمكن القول أن كلا الطريقين يشتركـان إلى حد ما في الاكتساب الإنساني ـ

كذلك لا يخلوان من المعونة الإلهية فإن مراحل الترقي الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية وإنما يتم استكمـال هذه النعمـة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم[2].

وأيضاً إذا نظرنا إلى ترتيب العقول فإن العقـل الفعال هـو الذي يفيض على العقل المستفاد الذي يفيض على العقل بالفعل.

---

(١) ابن باجة رسالة الوداع ١٤١.

(٢) ابن باجة اتصال العقل بالإنسان ١٦٢ وأيضـاً ماجـد فخري تـاريخ الفلسفـة الإسلامية ٣٤١.

وتحصيل الصور العقلية عند ابن باجة يكون بتأثير العقل الفعال الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال أي إلا إذا فاضت عليه المعاني[1].

وعلى هذا فالعقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا في حاجة إلى فيض العقل الفعال وإلى معونة إلهية وإشراف إلهي.

وعلى هذا فإن طريق العقل وطريق الوحي يلتقيان في بعض أمور وذلك لأن الغاية القصوى لهما واحدة وإن وجدت اختلافات بينهما في طريقة الوصول إليهما.

وبعد: فهذه هي الملامح العامة لفكرة الاتصال عند ابن باجة سواء سعى الإنسان واتصاله بالله أو الفيض الإلهي الذي يشرف على العقل الإنساني ويحدث به بذلك الاتصال ويلاحظ أن هذا الاتصال هو اتصال غير جسماني فالجزء الذي يحدث به الاتصال وهو العقل هو جزء غير جسماني في الإنسان.

والإنسان يحوي في طبيعته جزأين أساسيين هما الجسماني وغير الجسماني وبعبارة أخرى أحدهما فان والآخر باق فالإنسان في حالة وسطى بين الفناء والسرمدية.

وعن طريق تنمية ذلك الجزء الذي يصله بالسرمدية والبقاء والخلود وهو جزء غير جسماني ويستطيع أن يحقق من خلال سعيه

---

(١) د. محمود قاسم في النفس والعقل ٢٣.

وتنميته لقدرات جزئه العاقل أن يندرج في سلك الأبدية الخالدة وأن يتصل بالعالم السرمدي ويحدث له اتصال بـالله تعالى ومـا نريـد أن نخوض في مشكلة الخلود عند ابن باجة ولكننا نكتفي بالاشارة إلى ما يخص الاتصال فنقول إن الإنسان الذي يحقق الاتصال فإنه يتجرد من جسمانيته ويصبح كائناً معقولاً ويندرج في عالم المعقولات ويتحد بها ويصبح عضواً في مملكتهـا فيتحقق له الاتصـال بها والاتحـاد معها ويتحقق له أيضاً صفاتها في الخلود والبقاء.

ويمكن القول بأن الاتصال يعني المعرفة إذ هو يتحقق بها فكلام ابن باجة في الاتصال يعني بعبارة أخرى رأيه في نظرية المعرفة.

وتتحدد ملامح هذه النظرية في خطوات متدرجة تبدأ بالمحسوس ثم تتدرج إلى المعقول ثم إلى العقل ذاته وهي نفس مراحل الاتصال وترقيه في خطوات المعرفة إلى أن يصل إلى أعلى مراتبها.

وأيضاً تصنيف مراتب الناس في المعرفة فمنهم من يدرك الحس ولا يـدرك الكلي إلا من خلالـه ومنهم من يهتم بـالمعقـول والكلي ومنهم من يحدث له الحدس العقلي وهو الرؤية والمعرفة المباشرة بلا واسطة ولا مقدمات.

وأيضاً من الناس المختارين من تحدث له المعرفـة الإلهية التي تفيض بأنوار الاشراف الإلهي عليهم.

وعلينا أن لا ننسى ذلك الجانب الأخلاقي الـذي أشرنـا إليه في فصل الأخلاق والذي يجب أن يكون عليه المتوحد والذي هـو أهل للاتصال.

فهرس المراجع

١ ـ النفس والعقل ـ لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم.

٢ ـ الموجز في تاريخ العلوم، د. محمد عبد الرحمن مرحبا.

٣ ـ المسلمون في تاريخ العلوم، د. حسن الشرقاوي.

٤ ـ ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

٥ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور ـ ترجمة د. عبد الهادي أبو ديرة.

٦ ـ دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلس، د. معن زيادة.

٧ ـ رسائل ابن باجة الإلهية.

٨ ـ شروحات السماع الطبيعي، ابن باجة.

٩ ـ الحركات من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، د. معن زيادة.

١٠ ـ ابن طفيل حي بن يقظان.

١١ ـ النفس لابن باجة.

١٢ ـ رسالة الوداع لابن باجة.

١٣ ـ ابن باجة تدبير المتوحد.

١٤ ـ رسالة اتصال العقل بالإنسان ـ ابن باجة.

١٥ ـ تيسير شيخ الأرض ـ ابن باجة.
١٦ ـ ابن باجة شروحات السماع الطبيعي
١٧ ـ مقدمة تلخيص كتاب النفس لابن رشد، د. أحمد فؤاد الأهواني.
١٨ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية.
١٩ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، د. يوسف كرم.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٣
مقدمة المؤلف	٧
التصوف الإسلامي	١٥
تمهيد	١٥
بعض تعريفات التصوف	١٧
شرح لبعض التعريفات	٢٠
السمات العامة للصوفية	٣٣
أصل كلمة «تصوف»	٤٣
الفيلسوف والصوفي	٥١

الموضوع	الصفحة

مصادر التصوف الإسلامي ٥٧

تمهيـــد ٥٧

مصادر التصوف غير الإسلامية ٦١

المصدر المسيحي ٦٢

الأفلاطونية المحدثة ٦٩

المصدر الإسلامي ٧٨

المصدر النبوي ٨٤

القرآن الكريم ٩٥

ابـــن باجــة

ـ حياته ومكانته العلمية ٩٩

ـ مؤلفات ابن باجة ١١١

ـ مؤلفاته المنشورة ١١٤

ـ فلسفته ١١٧

أ ـ الإنسان ١١٨

ب ـ المعرفة ١٢٠

ج ـ النفس ١٢٥

الموضوع	الصفحة

د ــ أهمية معرفة النفس ١٢٨
هـ ــ تعريف النفس ١٣٠
النفس الغاذية ١٣٢
النفس المنمية ١٣٤
النفس المولدة ١٣٥
القوى الحساسة ١٣٦
الحس والهيولى ١٣٨
الحس المشترك ١٤٦
قوة التخيل ١٥٠
النفس الناطقة ١٥٤

الأخلاق ١٦٩
طبيعة الفعل الإنساني «الإلزام الأخلاقي» ١٧٠
المسؤولية الأخلاقية ١٧٦
الجزاء ١٨٢
المرتبة الجسمانية الخالصة ١٨٢
المرتبة الجسمانية الروحانية ١٨٣

الموضوع	الصفحة

المرتبة الروحانية العقلية ١٨٥
الفضيلة ١٨٨
اللــذة ١٩٧
الأخلاق والمتوحد ٢٠٠
الاتصــال ٢١٠
معنى الواحد ٢١٢
طريق الصعود ٢٢١
المرتبة الجمهورية ٢٢٢
المرتبة النظرية ٢٢٤
مرتبة السعداء الواصلين ٢٢٥
طريق الهبوط ٢٣٣
فهرس المراجع ٢٤١
فهرس المحتويات ٢٤٣

□□ □□ □□